Einladungs-Schrift

des

Königlichen Gymnasiums zu Stuttgart

zu der

Feierlichkeit am Geburtsfeste

Seiner Majestät des Königs

Wilhelm

von Württemberg,

den 27. September 1848.

Mit einer Abhandlung

von

Dr. Wilhelm Sigmund Teuffel.

De Diis et eschatologia Homeri.

Stuttgart.
Gedruckt bei den Königl. Hof- und Kanzleibuchdruckern
Gebrüder Mäntler.

Zur Einleitung in Homer.

Die homerischen Vorstellungen von den Göttern, vom Leben und vom Tode.

(Homerische Theologie und Eschatologie.)

Von

Dr. Wilhelm Sigmund Teuffel.

Die nachstehende Abhandlung ist einer Vorlesung entnommen welche der Verfasser im Winterhalbjahre $18\frac{44}{45}$ zu Tübingen gehalten hat. Er wählte gerade diesen Gegenstand aus weil sich derselbe an die Bedürfnisse und Zwecke seiner jetzigen Stellung am unmittelbarsten anzuschließen schien. Wer sich die Mühe nehmen will die folgende Erörterung mit den betreffenden Abschnitten in Nägelsbach's homerischer Theologie zu vergleichen der wird finden daß dieselbe — abgesehen von der fast diametralen Verschiedenheit der Auffassung und Behandlung — auch in Bezug auf die Stoffsammlung durchaus auf Quellenstudien beruht, die erst bei der Ausarbeitung gelegentlich aus Nägelsbach u. A. ergänzt und vervollständigt wurden. In der zweiten Hälfte ist der Kürze halber öfters statt einzelner Nachweisungen geradezu auf des Letzteren Schrift verwiesen worden, was um so statthafter schien weil hier Nägelsbach's dogmatische Befangenheit weniger als sonst seinen Blick zu trüben Gelegenheit gehabt hat. Von der eigentlichen homerischen Eschatologie hat der Verf. schon im Jahr 1844 in dem Artikel Inferi in Pauly's Real-Encyclopädie (Bd. IV. S. 154 ff.) eine Darstellung gegeben; da indessen die nachfolgende von der ersteren in bedeutenden Punkten — hoffentlich nicht zu ihrem Nachtheile — abweicht, so konnte in jenem Umstande kein Grund gegen den Abdruck auch dieses Theils gefunden werden. Um übrigens der Zusammenstellung der Theologie und Eschatologie den Anschein von Launenhaftigkeit welchen sie etwa haben könnte zu benehmen oder zu mindern und zugleich diesen einzelnen Punkten ihre Stellung in der Gesammtaufgabe einer homerischen Einleitung anzuweisen theilt der Verfasser schließlich eine Uebersicht des Planes mit, welchen er der genannten Vorlesung zu Grund gelegt hatte.

I. Stoff und Inhalt der homerischen Gesänge.

A. Im Allgemeinen: die Welt und Weltanschauung derselben (das heroische Zeitalter).

1. Ihre Welt.

a) Die Erde. Kenntniß derselben. Homerische Geographie, Physik u. s. w.

b) Die Menschen.

aa) Der Einzelne als solcher, in den verschiedenen Momenten seines Seins und seiner Erscheinung. Homerische Anthropologie, bes. Psychologie.

bb) Der Einzelne im Verhältniß zu andern Einzelnen.

α) Freundschaft.

β) Die Familie, ökonomisch und ethisch.

γ) Die Gesellschaft. Sitte und Gesittung.

δ) Der Staat. König, Adel, Volk.

c) Die Götter.

aa) Begriff und Unterscheidungsmerkmale:

α) negative und qualitative: Unsterblichkeit;

β) positive, schwankend zwischen dem qualitativen und dem quantitativen Charakter:

$\alpha\alpha$) in Bezug auf ihre äußere Erscheinung;

$\beta\beta$) ihr Verhältniß zu Raum und Zeit;

$\gamma\gamma$) ihre Erkenntniß;

$\delta\delta$) ihre Macht; Wunder;

$\varepsilon\varepsilon$) ihre Seligkeit;

$\zeta\zeta$) ihre sittliche Vollkommenheit.

bb) Ihre Offenbarung in der Menschenwelt.

cc) Ihr Verhältniß zu einander und zum Schicksal.

2. Die Weltanschauung der homerischen Gesänge. Das oberste Princip der Welt. Gesammtanschauung vom Leben und vom Tode.

B. Im Besondern: Die Sagen vom troischen Krieg und von Odysseus.

II. Form der homerischen Gesänge.

1. Als schriftstellerisches Erzeugniß. Tradition über die Person des Dichters und Kritik derselben. Literarische Geschichte der Gesänge. Entstehung, Anordnung und Zusammenhang derselben theils für sich theils im Verhältniß zu einander.

2. Als nationales Werk nach Entstehung und Wirkung (relativer, historischer Werth).

3. Als (episches) Kunstwerk (absolute, universale, ästhetische Bedeutung), nachgewiesen in Parallele mit den einzelnen Künsten:

a) Architektonik: Composition, Anlage im Einzelnen, Eintheilung.

b) Plastik: Figuren und Charaktere.

c) Malerei: Bilder, Vergleichungen, Beschreibungen.

d) Musik: Rhythmus und Metrum.

e) Sprache: Entwicklungsstufe und Eigenthümlichkeit der homerischen Sprache.

1. Die homerischen Götter.

Die homerische Vorstellung von den Göttern bietet ein außerordentlich anziehendes Schauspiel dar: allenthalben ein lebendiges, schmerzliches Gefühl von den Schranken der Endlichkeit und ein Trieb in der Vorstellung Gottes sie als nicht vorhanden zu setzen, überall ein Drang der Phantasie die Flügel auszubreiten zum kühnen Flug ins Unendliche, ein Streben von der menschlichen Weise loszukommen, den Boden des Natürlichen zu verlassen, etwas qualitativ Verschiedenes in Gott zu setzen; neben diesem transcendenten Trieb aber andererseits ein nicht minder stark ausgeprägter Realismus, ein fest und klar auf das Seiende gerichteter Sinn, eine gewisse Kühle und Maßhaltigkeit der Anschauung. So unübersehbar reich, so unübertrefflich schön breitet die Sinnenwelt sich aus vor dem Auge, und so herrlich wandelt die edle Menschengestalt dahin über die schöne Erde, so viel ist sie, so viel vermag sie, daß der Sinn vollständig sich befriedigt fühlt in dem was da ist, keinen Trieb hat über es hinauszugehen, sondern nur etwa es noch zu vergrößern, zu verschönern, zu bereichern, Alles sich noch schöner, noch vortrefflicher zu denken. Wenn diese beiden entgegengesetzten Sinnesweisen mit einander in Berührung gesetzt wurden so mußte sich ein Kampf entspinnen, ein Element mußte das andere in seiner eigentlichen Qualität zu beschränken und zu modificiren suchen; der abenteuerlich zu den Wolken aufschwebenden Phantasie mußte sich der realistische Verstand wie Blei an die Füße hängen, und umgekehrt mußte der besonnen auf das Seiende gerichtete Sinn durch das Ziehen und Stoßen der Phantasie alle Augenblicke aus seinem ruhigen Gange, seinem geraden ebenen Geleise zu Sprüngen und Abwegen verführt werden. Und wirklich sind diese beiden Gegensätze, welche wir kurz als Natur und Wunder, als occidentalische und orientalische Anschauungsweise bezeichnen können, in der homerischen Vorstellung von den Göttern zusammengekuppelt; in ihr ist das schöngebaute Roß mit dem stolzen Nacken und dem festen sichern Tritte zu Einem Gespanne vereinigt mit dem etwas struppigen und ungebärdigen Flügelrosse. Der Boden welchem das homerische Epos entstammt ist, der Boden Joniens, brachte das so mit sich: hier trafen Orient und Occident zusammen und drückten freundlich sich die Hand; die eigentliche Grundlage und der eigentliche Herrscher blieb zwar immer der Occident, aber dieser verband und verschwägerte sich vielfach mit dem Oriente, und unangehalten zogen zu dem weitgeöffneten Thore orientalische Ideen und Anschauungen aus und ein. Welches dabei das Verhältniß des Alters zwischen beiden war, ob das phantastische Element ein zurückgebliebener Rest der ursprünglichen orientalischen Vorstellung ist oder ein zu der ursprünglich rein occidentalischen Anschauung hinzugekommener Zusatz, lassen wir, als zu tief in das Dunkel der frühesten Völkergeschichte führend, ununtersucht und begnügen uns mit der Thatsache daß bei Homer das occidentalische Element jedenfalls das Uebergewicht hat. Aber von einer eigentlichen Durchdringung beider kann keine Rede sein, es ist vielmehr ein ewiger Wechsel zwischen beiden Principien, ein fort-

währendes Ueberspringen von dem einen zum andern, das aber so leicht und rasch vor sich geht daß der Wechsel gar nicht zum Bewußtsein kommt, ein beständiges Schwanken und Schaukeln zwischen Himmel und Erde. Einen festen Lehrbegriff wie man ihn, vielleicht mit demselben Unrechte, den Aposteln zumuthet, darf man bei Homer nicht suchen; die verschiedenen Ingredienzien liegen noch gährend in einander, es hat sich noch Nichts abgeklärt, noch kein fester Niederschlag gebildet, der Proceß der Bildung einer klaren Vorstellung ist noch in voller Arbeit. Er hat geendigt mit dem vollständigen Siege des realistischen, occidentalischen Elementes, der Ausstoßung des träumerisch Phantastischen, des abenteuerlich Wunderhaften; bei Homer aber sind beide noch neben einander, und darum kann die homerische Vorstellung von den Göttern der Reflexion keinen Augenblick Stand halten, sie bietet ihr tausend Blösen, sie wimmelt von Inconsequenzen und Widersprüchen, die aber das Bewußtsein entweder gar nicht entdeckt oder unbekümmert sich darüber hinwegsetzt.

Das einzige ganz feste Merkmal wodurch sich der Gott vom Menschen absolut und qualitativ unterscheidet, was den Begriff des Gottes wesentlich constituirt, den Gott zum Gotte macht, ist daß er von dem Schmerz des Todes befreit, daß sein Sein und sein Sosein nicht dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen ist, daß er ewig Gott und ewig er selbst bleibt. Ἀθάνατοι und θεοί sind Wechselbegriffe, nur daß die Götter unsterblich nicht so sind wie Tithonos, sondern zugleich des Vorzuges ewiger Jugend sich erfreuen: sie sind nicht blos οὔτοι μόρσιμοι (Il. XXII, 13), αἰὲν ἐόντες (z. B. Il. I, 290.), ἀειγενέται (Il. VI, 527.), sondern auch ἀγήραοι (Il. VIII, 539. XVII, 444. Od. V, 136. 218.). Diese Eigenschaft hat ihre Quelle und ihre fortwährende Nahrung darin daß sie statt menschlicher Speise regelmäßig und ausschließlich Nektar und Ambrosia genießen. In Folge dessen haben sie nicht Blut, wie die Menschen, sondern Ichor in ihren Adern (Il. V, 339 ff.); und da eben im Blute das Lebensprincip des einzelnen Menschen liegt, so ist hiemit gleich das Leben der Götter auf eine ganz andere Grundlage gestellt. Einmaliger Genuß der Ambrosia bewirkt nur bei dem Götterkinde Apollon augenblickliche Vergöttlichung (hymn. in Ap. 127.), nicht aber bei Achilleus, dem seine Mutter zu vorübergehender Stärkung Nektar und Ambrosia einträufelt als er Nahrung zu sich zu nehmen sich weigert (Il. XIX, 352 ff.). Aber durch fortgesetzten Genuß derselben könnte Odysseus sein sterbliches Blut in göttliches verwandeln und selber ein Unsterblicher werden (Od. V, 135 f. 196—199. 209. vgl. 258.), wenn er es nicht vorzöge in seine Heimat zu Weib und Kind zurückzukehren. Denn Nektar und Ambrosia genießen heißt in seiner Grundbedeutung nichts Anderes als: Unsterblichkeit zu sich nehmen (νη und κτάω oder κήρ; α privat. und βροτός), eine ganz ähnliche Verwandlung eines abstracten Begriffes in einen concreten realen Gegenstand wie wenn es von Aphrodite heißt sie wasche sich mit Schönheit (Od. XVIII, 193 f.) und habe in ihrem Köcher die Liebe, das Verlangen und die schmeichelnde Beredung (Il. XIV, 216 f.). Woher die Ambrosia kommt wird in der Ilias nicht gesagt; jeder Gott hat deren wie es scheint zu seinem Bedarfe bereit (so Simoeis, Il. V, 777.; Thetis, Il. XIX, 352 ff.); in der Odyssee aber (XII, 63.) findet sich die Angabe daß Tauben (Symbole der Fremde und der Schnelligkeit) sie dem Zeus aus dem Westen, wo alles Köstliche zu Hause ist, daherbringen. Ambrosia bekommen auch die Pferde der Götter zu fressen (Il. V, 777.) und werden dadurch unsterblich, wie überhaupt alles Eigenthum der Götter, bis auf ihre Kleider und Salböle herab, ambrosisch ist, d. h. die Unwandelbarkeit der Götter theilt.

Damit haben wir aber erst eine negative Bestimmung über das Wesen Gottes; zu den positiven Bestimmungen nun übergehend betreten wir einen Boden voll Unebenheiten, der kaum irgendwo festen Fuß zu fassen gestattet. In ihrer äußeren Erscheinung haben die Götter einerseits die menschliche Gestalt und andererseits haben sie sie auch nicht. Wenn sie sich den Menschen unverwandelt zeigen so machen sie zwar den Eindruck ausgezeichneter Persönlichkeiten, z. B. durch Größe und Schönheit, wie auf dem Schilde des Achilleus Ares und Athene καλὼ καὶ μεγάλω, ὥστε θεώ περ an der Spitze von Heeren standen, welche ὑπολίζονες waren (Il. XVIII, 518 f.), jedoch nicht als Menschen Göttern gegenüber, sondern als λαοὶ den ἄρχοντες gegenüber. Aber ein auffallender Unterschied zwischen den Göttergestalten und den menschlichen ist in der Regel nicht, weder an ihnen selbst noch in den Bildern von ihnen. Wie Athene in unverwandelter Gestalt sich auf den Wagen des Diomedes setzt hat nicht nur dieser noch Raum genug neben ihr, sondern der Wagen kann auch Beide tragen, die Pferde Beide ziehen, und nur daß zwei Heldenleiber auf ihm sitzen macht den Wagen krachen: δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν ἄνδρα τ' ἄριστον (Il. V, 838 f.). Ausgezeichnet ist sie nur durch ihre großen (γλαυκῶπις) strahlenden Augen (δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν, Il. I, 200.). So erkennt auch Aineias den Apollon erst wie er ihm ins Gesicht sieht (ἐσάντα ἰδών, Il. XVII, 334.), und Ajas erkennt den Poseidon auch in der Gestalt des Kalchas am leichten schwebenden Gange: ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ (Il. XIII, 71 f.); denn etwas Besonderes haben sie immer bei aller Aehnlichkeit mit dem Menschen. Neben dieser Vorstellung nur relativer, quantitativer Unterscheidung läuft aber die andere von einem absoluten Unterschiede her. Denn wenn Poseidon (Il. XIV, 148.) und Ares (Il. V, 860.) schreien wie 10000 Menschen,*) wenn Ares im Falle einen Flächenraum von 7 Morgen bedeckt (Il. XXI, 407.), bei Zeus' Lockenschütteln der Olymp (Il. I, 530.), unter Here's und des Hypnos Tritten der Wald (Il. XIV, 285.) zittert, so sind dabei Größenverhältnisse vorausgesetzt welche die menschlichen um so Vieles übersteigen daß sie geradezu als übermenschliche bezeichnet werden müßen. Dazu kommt noch daß die Götter die Gabe beliebiger Verwandlung besitzen; nicht nur können sie willkürlich die Gestalt irgend eines Menschen annehmen und entweder dessen Rolle oder in seiner Gestalt ihre eigene Rolle durchführen, wie zahllose Beispiele beweisen, sondern auch in Thiergestalten und sogar in leblose Dinge können sie sich verwandeln. So spricht Poseidon in Gestalt des Kalchas den beiden Ajas Mut ein und enteilt dann in Gestalt eines Habichts (Il. XIII, 45—65.); so kommt Athene Il. IV, 75 als ein fallender Stern, XIX, 350 f. als ein Raubvogel, und verschwindet Od. III, 371 ff. als Adler, O. I, 320 als ὄρνις; so sitzen Il. VII, 59 Apollon und Athene in Geiergestalt auf einer Buche um, selbst ungesehen, Hektor's und Ajas' Zweikampf zuzuschauen, Od. XXII, 240 sieht Athene der Ermordung der Freier in Gestalt einer Schwalbe zu, und Il. XIV, 289 ff. verbirgt sich Hypnos vor Zeus als Vogel in dem Gezweig einer Tanne. So wunderhaft aber diese Kraft der Verwandlung ist, so wenig sie zu der Menschenähnlichkeit des Götterleibes stimmt, so sehr sie einen qualitativen Unterschied vorauszusetzen scheint, so kam doch dieser Widerspruch dem Dichter nicht zum Bewußtsein, vielleicht weil für ihn selbst jene Verwandlungen nur eine durchsichtige Form der Darstellung

*) Il. V, 744 gehört nicht hieher; es heißt: figuris militum centum ornatam, vgl. Il. XIV, 181. G. Hermann Opusc. IV. p. 287. 291.

waren. Denn wenn es z. B. heißt: Athene erschien in der Gestalt des Laodokos dem Pandaros und beredete ihn zum Schusse gegen Menelaos, so ist dieß leicht dahin zu übersetzen: Laodokos gab dem Pandaros den Rath zu schießen; oder wenn es Il. IV, 75 ff. heißt: Athene erschien in Gestalt eines Sternschnuppen (oder Kometen?), den dann die Leute für ein bedeutsames Zeichen ansahen, so ist der Zusammenhang zwischen Athene und dem Stern ein sehr lockerer, die Beziehung von diesem auf jene willkürlich oder dieß bedeutend daß damit die Wirkung oder zufällige Erscheinung auf die Menschen als etwas Planmäßiges gesetzt wird. Vielleicht aber ist der Mangel von Bewußtsein über die Unvereinbarkeit der Verwandlungskraft mit der Menschlichkeit der Erscheinung nur dieselbe Naivität welche die Aussagen von der Menschenähnlichkeit der Götterleiber neben die von ihrer gigantischen übermenschlichen Größe unvermittelt hinstellt, ihren Leib also gleichsam in Einem Athem als menschlich und als übermenschlich bezeichnet. Dasselbe Schwanken zwischen natürlicher und wunderhafter Betrachtungsweise zeigt sich in dem Verhalten der Götter zu Raum und Zeit. Die Götter sind einerseits Personen, d. h. durch einen Leib begrenzt; daher sind sie durch die Schranken von Raum und Zeit gebunden; andererseits sind sie doch Götter, und jene Schranken sollten daher bei ihnen eigentlich wegfallen, sie sollten sich mit unbedingter Freiheit bewegen. Die Vermittlung zwischen beiden Forderungen ist dadurch erstrebt daß den Göttern erstens Sinne zugeschrieben werden welche von den menschlichen zwar nicht qualitativ verschieden, aber quantitativ unendlich gesteigert sind, zweitens ihnen eine Schnelligkeit der Bewegung beigemessen wird wodurch alle Entfernungen für sie auf ein Geringes herabgesetzt werden. Was das Erste betrifft so ist das Ohr der Götter so scharf daß sie lautes Gebet von jeder Stelle aus hören (Il. XVI, 515.), und auch was nicht unmittelbar an sie gerichtet wird, wie z. B. Thetis den Klageruf des Achilleus um den gefallenen Patroklos (Il. XVIII, 35. Anderes s. Il. VIII, 198. Od. IV, 505.); ebenso vermag das Auge der Götter über alle Fernen wegzublicken; so sieht Zeus vom Ida herab den Poseidon ins Meer tauchen (Il. XV, 222 f.), Poseidon sieht von den südöstlichen Solymerbergen aus den Odysseus im Nordwesten auf seinem Floße dahersteuern (Od. V, 283 f.), und Hesiod Ἔ. κ. Ἡ. 267 sagt es geradeheraus: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας. Aber auch diese Schärfe der Sinne hat ihre Grenze. Bei Zephyros schmausend hören die Winde nichts von der Anrufung des Achilleus und kommen erst auf Iris' Bestellung (Il. XXIII. 199.); das von Hephaistos über sein Ehebett gebreitete Fangnetz ist so fein daß Ares es nicht sieht und richtig in die Falle geht (Od. VIII, 280 f.); und Helios, der sonst πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, erfährt erst durch die Nymphe Lampetie daß Odysseus' Gefährten ihm seine Rinder geschlachtet (Od. XII, 374.). Was das Zweite betrifft, die Schnelligkeit der Bewegung, wodurch sie so rasch wie der Gedanke (Il. XV, 79 ff.) über die höchsten Gipfel hinfliegen (Il. XIV, 225 ff.), so ist diese Ersatz dafür daß Wirkung aus der Ferne, als an sich unmöglich, auch den Göttern versagt ist. Wenn die Götter auf den Verlauf des Kampfes Einfluß üben wollen so begeben sie sich auf das Schlachtfeld selbst; wenn sie die Menschen kennen lernen wollen so durchwandern sie in menschlicher Gestalt die Städte (Od. XVII, 485 ff.). Ein Anfang von wunderbarer Wirkung aus der Ferne findet sich nur bei Zeus: ohne persönlich zugegen zu sein richtet er den schwergetroffenen Hektor durch seinen νόος auf (Il. XV, 242. vgl. Od. XXIV, 164); ebenso reißt er dem auf Hektor zielenden Teukros die Bogensehne entzwei (Il. XV, 463 f.) und gibt dem schiffbrüchigen Odysseus

zur Rettung den Mast in die Hand (Od. XIV, 310 ff.). — Wie dem Körper so unterscheiden sich die Götter auch dem Geiste nach ursprünglich nur quantitativ von dem Menschen. Ihr Wissen ist keine Allwissenheit, sondern auf den freilich ausgedehnten Kreis des in ihre Sinne Fallenden beschränkt. Here überlistet den Zeus (Il. XIV.), sucht aber vergebens Zeus' Plane zu erspähen (Il. I, 540 ff.); Zeus weiß nicht daß Poseidon heimlich den Achaiern beisteht (Il. XIII, 357.), nicht daß Iris heimlich von Here an Achilleus gesandt ist (Il. XVIII, 185 f. 404.); Poseidon hat keine Kunde davon daß Odysseus seinen Sohn Polyphemos geblendet, noch von dem in seiner Abwesenheit gefaßten Beschlusse der Götter, den Odysseus heimzulassen (Od. V, 286.), und Kalypso verspricht dem Hermes Alles, ohne zu ahnen daß er ihr den Odysseus abfordern will (Od. V, 87 - 90.); ebensowenig hat Ares eine Ahnung von dem Tode seines Sohnes Askalaphos (Il. XIII, 523 ff. vgl. XIV, 110.). Daneben steht aber die Vorstellung: *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν* (Od. IV, 379. 468.), gegründet namentlich darauf daß die Götter das Loos des Menschen vorauswissen, daß sie Kenntniß haben von den Beschlüssen des Schicksals, welche Kenntniß man sich je nach der Vorstellnng vom Schicksal auf verschiedene Weise real vermittelt denken kann. So hat Zeus dem Aigisthos sein Schicksal warnend vorausverkündet (Od. I, 37), u. A. (Od. V, 258. 345. XI, 249. XIII, 306 ꝛc.). Daher sagen auch die Menscheu von künftigen Dingen: *Ζεὺς γάρ πού τόγε οἶδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.* So gewahren wir auch hier den Trieb ein ideales Dasein sich zu denken, für welches die Schranke der Zeit nicht vorhanden wäre, und im Kampfe mit diesem Triebe das verständige Bewußtsein von der Unentfernbarkeit dieser Schranke, von ihrer Nothwendigkeit theils an sich theils im Zusammenhang mit der auch in Gott gesetzten menschlichen Natur. Derselbe Streit zwischen einem idealen Gottesbegriffe und der natürlichen Unfähigkeit oder Abneigung von den Bedingungen der Menschlichkeit loszukommen wiederholt sich bei den Vorstellungen über die Macht der Götter, ihre Fähigkeit ihrem Willen Dasein zu geben. Die Odyssee spricht wiederholt und mit dürren Worten die Ueberzeugung aus daß *θεοὶ πάντα δύνανται* (Od. IV, 237. X, 306. XIV, 445.), daß also der Mensch in aller Noth, auch der äußersten, auf Hilfe und Rettung hoffen dürfe (Od. IV, 753.); denn *ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι* (Od. III, 231.). Die Ilias bewahrt auch hier ihre nüchternere realistische Anschauung, ihre feste Diesseitigkeit, und spricht ebenso deutlich aus daß zwischen Gott und Mensch nur ein quantitativer Unterschied obwaltet: IX, 497 f.: *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί τῶνπερ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμή τε βίη τε* (als deine, Achilleus), vgl. *πολὺ φέρτεροί εἰσι* von den Göttern (ib. XX, 368.); sie sieht überall Schranken der göttlichen Macht: so kann das Schloß das Hephaistos an Here's Thüre gemacht kein anderer Gott öffnen (Il. XIV, 168.); ein Schlachtfeld überall zu betreten vermöchten selbst Ares und Athene nicht (Il. XX, 358 f.), und Athenes Schild kann auch Zeus' Donnerkeil nicht durchdringen (Il. XXI, 401.); Hades' Helm macht auch für Götter unsichtbar (Il. V, 845.). Eine so unbeschränkte Fähigkeit Wunder zu thun wie sie die christliche Vorstellung Gott zuschreibt findet sich daher in der homerischen Vorstellung entfernt nicht, ja die Vorstellung von Wundern ist eigentlich gar nicht vorhanden. Denn einmal ist die Natur an allen Ecken und Enden hypostasirt und damit mit einem Willen begabt der sich so oder anders bestimmen und auf den auch Einfluß geübt werden kann; die absolute Festigkeit der Naturgesetze ist mit jener Anschauung gebrochen. Die Sonne wandelt unaufhaltsam und unveränderlich die Bahn welche ewige in

ihr selbst liegende Gesetze ihr vorschreiben; aber Helios kann wohl einmal aus besonderer Gefälligkeit oder auf Befehl eines höher stehenden Gottes später sich auf den Weg machen oder früher heimkehren, was Beides geschieht (Od. XXIII, 243 f. 345. Il. XVIII, 239 f.). Der strenge Begriff des Wunders setzt durchaus einen Gegensatz zur Natur voraus, und dieser ist bei Homer schlechthin nicht vorhanden. Auch wo die Götter Außerordentliches thun, wunderhaft handeln, wird dieß nur von der Seite betrachtet daß die Götter eben mächtig seien und weit mehr vermögen als der Mensch, nicht aber daß es etwas der widerstrebenden Natur Abgerungenes sei. Vielmehr ist das Charakteristische des Thuns der Götter gerade dieß daß sie ῥεῖα (Il. XIII, 90. XV, 356. XX, 444. Od. X, 573.), ῥηϊδίως (Od. XIV, 348. 357. XVI, 198. 211. XXIII, 185.), gleichsam spielend auch das den Menschen außerordentlich und schwierig Scheinende verrichten, und wenn Here Il. IV, 26 sagt sie habe für die Achaier Mühe und Schweiß nicht gescheut, so ist damit nur der Eifer den sie aufgewendet habe bezeichnet. Es ist in der homerischen Zeit noch gar kein klares Bewußtsein der Naturgesetze, die Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen ist noch nicht scharf und fest gezogen, und darum ist der Begriff des Wunders noch gar nicht vorhanden; es wundert sich Niemand auch über das Unerwartete, Außerordentliche (vgl. Il. XV, 355 ff. XIX, 407.), eben weil der Kreis des Möglichen für das Bewußtsein kein abgeschlossener ist. Dabei zeigt sich aber doch ein gewisser natürlicher Tact wirksam: nur kleine Gefälligkeiten, Nachgiebigkeiten werden von der Natur erwartet, das absolut Unmögliche, in sich selbst Widersprechende wird ihr nicht zugemutet. Von Wiedererweckung eines wirklich Todten z. B. ist bei Homer kein Gedanke, wohl aber wird der von Aias mit einem Feldstein schwer auf die Brust getroffene und halbtodt umgesunkene Hektor durch göttliche Hilfe gestärkt und wieder aufgerichtet, oder der Leichnam des Patroklos und Hektor vor Verwesung und Entstellung wunderbar behütet (vgl. z. B. Il. XXIV, 414. 422.); mit Einem Worte: die Wunder bei Homer sind keine solche welche den natürlichen Sinn ins Gesicht schlagen, sie sind nur eine außerordentliche Spannung des Natürlichen, eine Erweiterung des Möglichen, nicht aber etwas der Natur Entgegengesetztes, zur Bewährung der angeblichen Herrschaft des Geistes über die Natur Ersonnenes, sie sind nicht principiell, tendenziös und absichtlich, sondern gleichsam natürliche Ausflüsse der besondern Macht der Götter, und sie lassen noch einen Rest von Möglichkeit sie sich vorstellig zu machen.

Endlich kehrt dasselbe Schwanken zwischen idealistischer und realistischer Auffassung wieder in den Vorstellungen über die Seligkeit der Götter und über ihre sittliche Vollkommenheit. Die Götter sind im Allgemeinen selig, μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, d. h. sie sind erhaben über irdische Noth und Sorge und Schmerz und erfreuen sich des Vollgenusses alles dessen was das Leben schön und angenehm macht. Aber diese Glückseligkeit ist keine unbeschränkte, ausnahmslose. Die Verschiedenheit ihrer Macht und ihrer Neigungen ist eine Quelle vielfacher Qual für die unsterblichen Götter. Zeus droht den übrigen Göttern mit Schlägen (Il. VIII, 12.) und dem Blitz (ib. 418. 455. vgl. XV, 117 f.) und schleudert in seinem Zorne sie im Saal herum (Il. XIV, 256 ff.), den Hephaistos wirft er den Olymp hinab (Il. I, 586.), und seine theure Gattin Here hat er gar einmal zwischen Himmel und Erde aufgehängt, zwei Ambose an ihren Füßen (Il. XV, 18 ff.). Athene ist so barbarisch die Aphrodite auf die Brust zu schlagen daß sie umfällt (Il. XXI, 424 f.), und Here hält mit der einen Hand die Artemis fest, mit der andern schlägt sie ihr die eigenen Pfeile um die

Ohren (Il. XXI, 488 ff.). Athene hetzt auch den Diomedes gegen Aphrodite und Ares daß er Beide verwundet (Il. V, 131 f. 348 ff. 827 ff.), und Dione weiß ihre Tochter nicht anders zu trösten als damit daß auch schon andere Götter von Sterblichen zu leiden gehabt haben (Il. V, 381 —402.); so ist Dionysos angstvoll vor Lykurgos geflohen (Il. VI, 134 ff.); dem Laomedon haben Poseidon und Apollon ein Jahr lang gefrohnt, und als sie ihren Lohn forderten so drohte er ihnen mit Mißhandlung (Il. XXI, 443 ff.); Otos und Ephialtes bedrohen den Himmel (Od. XI, 313 f.), und vor dem hunderthändigen Riesen Briareos fürchten sich auch die Götter (Il. I, 406.). Dauernder ist der Schmerz welchen Thetis um ihres Sohnes willen empfindet, dessen frühen Tod sie bestimmt vorauskennt und vorausbeweint schon zu einer Zeit da er den höchsten Gipfel des Glanzes und Ruhmes zu ersteigen eben im Begriff ist (Il. XVIII, 52 ff. 430 ff. vgl. Il. I, 413 ff. XXIV, 85. 93 f.).— Denselben Beschränkungen wie die Seligkeit der Götter ist auch ihre sittliche Vollkommenheit unterworfen. Im Allgemeinen wollen sie das Gute und nur das Gute; sie hassen und strafen die Ungerechtigkeit (Il. XVI, 386 ff.), sie zürnen dem Achilleus daß er den Leichnam Hektors in wilder Leidenschaft mißhandelt (Il. XXIV, 113 ff.), und in der Odyssee, die auch hier wieder ihre idealistischere Haltung bewährt, ist es geradezu ausgesprochen daß die Götter Unrecht nicht lieben, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων (Od. XIV, 83 ff.) und, unter den Menschen umherwandelnd, die Gewaltthätigen und die Friedliebenden kennen zu lernen bemüht sind (Od. XVII, 484 ff.); ja Laertes erkennt darin daß die Freier endlich für ihren Uebermut gezüchtigt worden sind einen Beweis dafür daß es noch Götter gibt (Od. XXIV, 351 f.). Aber das Recht, zu dessen Hütern sie das menschliche Bewußtsein bestellt hat, denkt sich dieses auch manchmal von ihnen selbst nicht streng genug beachtet, gerade wie ein menschlicher Richter zwar streng und gerecht richten, aber dabei doch selbst manchmal das Gesetz verletzen kann. Auch die Götter üben manchmal die ὕβρις die sie an den Menschen hassen und bestrafen. Die ὕβρις ist es was das Bewußtsein dieser Zeit am strengsten verdammt, sie ist das Böse und die Sünde im Sinne dieses Zeitalters. Wir sehen daraus was desselben wesentlichstes Interesse war und was es am meisten fürchtete; es war eine Zeit wo die Ordnung kaum erst der rohen Gewalt den Boden abgerungen hatte und selbst noch auf schwachen Füßen stand und leicht zu erschüttern war, wo das Recht des Stärkeren zwar noch im Bewußtsein haftete, aber eingedämmt war, so daß es nur noch nach außen Ueberschwemmungen veranlassen konnte, im Innern des Landes selbst aber nur friedliche befruchtende Bäche rannen. Die Verletzung des Rechtes Befreundeter und zur Erwartung von Schutz oder Freundschaft Berechtigter, die Ueberschreitung der Jedem in seiner Sphäre gesetzten Schranken— das ist die ὕβρις, der für die damalige Zeit gefährlichste und daher verpönteste Fehler. Nur sofern die Götter in diesen verfallen verstoßen sie gegen das sittliche Bewußtsein der Zeit deren Begriffe wir uns hier schlechterdings zum Maßstabe nehmen müßen. Daß dieß unterlassen ist macht den Grundfehler von Nägelsbach's betreffender Erörterung (S. 31—36.) aus; er stellt da ein langes Sündenregister der homerischen Götter auf ohne den Begriffen der homerischen Zeit im Geringsten Rechnung zu tragen, sondern was unsern geläuterten und befestigten sittlichen Begriffen zuwiderläuft das hätten, als unsittlich, die homerischen Götter nicht thun sollen. Da aber ja diese Götter nur Projectionen des Bewußtseins sind so ist für sie unsittlich nur was den sittlichen Begriffen der Zeit die sie geschaffen hat widerstreitet. Daher sind aus dem Sündenregister

vor Allem zu streichen die zahlreichen galanten Abenteuer, zu Deutsch Ehebrüche der homerischen Götter (vgl. Il. XIV, 313. Od. VIII, 266 ff. XI, 238 f. 261. 268. 306.). So wenig als es dem homerischen Menschen verübelt wird wenn er neben seiner rechtmäßigen Gattin noch eine Anzahl παλλακίδες hat, falls er darüber nur nicht jene vernachläßigt, ebensowenig braucht der Gott seinen zärtlichen Neigungen ein ängstliches Ziel zu setzen. Zweitens zieht diese Zeit den Kreis des Begriffes Kriegslist sehr weit. Nicht nur wird an Odysseus seine Verschlagenheit und Klugheit, die sich gelegentlich auch in keckem Lügen und Aufschneiden bewährt (bes. Od. XIV.), allezeit nur gepriesen und bewundert, sondern es wird auch der mütterliche Großvater desselben, Autolykos, in allem Ernste darum gerühmt daß er sich vor allen Menschen durch seine Kunst schlauen Lügens und Betrügens ausgezeichnet habe (ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ ϑ'ὅρκῳ τε, Od. XIX, 395 f.), was ausdrücklich als eine Gottesgabe, als ein Geschenk des Hermes für den treuen Dienst den er ihm bewiesen, bezeichnet wird (V. 396—398.). Dieser Anschauung gemäß sind denn auch die Fälle im Thun der Götter zu beurtheilen. Il. II, 8 ff. sendet Zeus dem Agamemnon absichtlich einen falschen, trügerischen Traum; Il. IV, 64 ff. willigt Zeus in den Vorschlag der Here daß Athene den Pandaros zum Vertragsbruch und Meineid verführe; Il. V, 563 f. ermutigt Ares den Menelaos, nur um ihn dem Aineias preiszugeben; Il. XXII, 226 ff. nimmt Athene die Gestalt von Hektor's Bruder Deiphobos an um ihn dem sicheren Verderben durch Achilleus' Arm entgegenzuführen; Apollon schlägt dem Diomedes die Peitsche aus der Hand damit er im Rennen nicht die von ihm selbst aufgezogenen Rosse überhole (Il. XXIII, 333 f. vgl. II, 766.), und Athene stellt dem Ajas ein Bein damit ihr Liebling Odysseus im Wettlauf siege (Il. XXIII, 774). Das sind nun alles freilich Dinge die uns nicht sehr gotteswürdig vorkommen; das homerische Bewußtsein aber sieht darin nur einen Sieg des größeren Verstandes, der höheren List. Daß Pandaros so thöricht ist zu glauben er erwerbe sich ein Verdienst wenn er vertragswidrig auf Menelaos schieße, daß Agamemnon so blindlings in die ihm gestellte Falle geht, durch ein Traumgesicht ohne Weiteres sich bestimmen läßt, das ist ihre Sache, die Götter haben auf sie keinen Zwang geübt, ihre Freiheit nicht beeinträchtigt, es trifft sie daher auch keine Verantwortung. Drittens die Händel welche die Götter unter einander haben gehören für das homerische Bewußtsein ebenso wenig zu den sittlichen Unvollkommenheiten der Götter; der Kampf wird vielmehr nur als eine Art der Bethätigung einer tüchtigen Persönlichkeit betrachtet, und Poseidon sagt Il. XXI, 437 f. es wäre doch eine Schande wenn sie zum Olympos heimkehrten ohne gekämpft zu haben, vgl. V. 389 f. Dagegen scheint ein Anfang der so schwer verpönten ὕβρις zu liegen in dem Neide welchen die Götter theils unter einander theils gegen manches Menschliche empfinden und welcher eine Velleität gegen dieses aufzutreten in sich schließt. Die verliebte Kalypso beschwert sich darüber daß die Götter gleich neidisch und eifersüchtig werden wenn eine Göttin sich einen sterblichen Mann beigeselle, während sie selbst die Gemeinschaft sterblicher Weiber keineswegs verschmähen (Od. V, 118 ff.). Zeus will dem Hektor neben Achill's Rüstung nicht auch noch dessen Gespann gönnen (Il. XVII, 450.), Poseidon ist neidisch auf die von den Achaiern erbaute Mauer die sein Werk vergessen macht (Il. VII, 446 ff.) und auf das Glück der Phäaken zur See (Od. VIII, 565 ff.); Apollon gönnt dem Menelaos die Rüstung des Euphorbos nicht (Il. XVII, 71 ff.), und Bellerophon wird um seines auffallenden Glücks willen von den Göttern verfolgt (Il. VI, 191—205.).

Aber dieser Neid der Götter gestattet auch die entgegengesetzte Auffassung: in außerordentlichem Glücke liegt für den Menschen eine Versuchung zur *ὕβρις*, und indem die Götter jenem entgegentreten ersticken sie diese schon im Keime, und erfüllen damit ihre Aufgabe der *ὕβρις* unter den Menschen zu steuern, Recht und Gerechtigkeit zu fördern. Wirklicher und unzweifelhafter *ὕβρις* machen sich die Götter selbst nur dadurch schuldig daß sie manchmal im persönlichen Pathos, in der Leidenschaft, zu weit gehen und ungerecht werden. So Here, Athene und Poseidon in ihrem Grimme gegen die Troer. Jene zürnen wegen des Urtheils des Paris (Il. XXIV, 28 ff.), dieser wegen Laomedons Treulosigkeit (Il. XXI, 442 ff.) dem ganz unschuldigen (vgl. Il. IV, 31 ff.) Volke der Troer, und zwar in dem Grade daß Here den Priamos und seine Kinder roh auffressen könnte (Il. IV, 34 f.) und den Fall Trojas durch Preisgebung der drei ihr liebsten Städte zu erkaufen bereit ist (Il. IV, 51 ff.), Athene durch kein Flehen und Opfer der Troer sich erweichen läßt (Il. VI, 286 ff.), und Poseidon nicht ruhen will bis *Τρῶες ὑπερφίαλοι ἀπόλωνται πρόχνυ κακῶς, σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν* (Il. XXI, 459 f.). Kommt auch die hierin liegende Ungerechtigkeit dem Dichter nicht recht zum Bewußtsein, da er für seine Landsleute, die Achaier, Partei nimmt, so bricht doch hie und da eine Ahnung davon durch, wie Il. IV, 31 ff. in Zeus' unwilliger Frage an Here, was ihr denn die Troer zu Leid gethan haben daß sie sie mit so grimmigem Hasse verfolge? Ebenso kommt Odysseus' ganzes Unglück auf der Heimfahrt allein daher daß Poseidon für die Blendung seines Sohnes Polyphemos unersättliche Rache an ihm nimmt (Od. I, 19 f. V, 377 ff.); und Artemis verwüstet das Land des Aitoliers Oineus durch einen Eber aus Empfindlichkeit darüber daß er sie zu einem Opfermahle nicht eingeladen hat (Il. IX, 533 ff.). Zwar ist es möglich die Götter zu versöhnen, sie sind *στρεπτοί* (Il. IX, 497.), wie Apollon Il. I beweist, aber es hält dieß schwer: *οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰὲν ἐόντων* (Od. III, 147.). So zeigen sich die Götter durch ihre Leidenschaftlichkeit selbst wieder als schlechte Hüter des Rechtes, der *δίκη*, *εὐνομίη*, der *θέμιστες* ꝛc., die Consequenz davon daß sie Personen sind kommt in Conflict mit ihrer Stellung als Götter, übt nachtheiligen Einfluß auf ihr Verhältniß zur Menschenwelt.

In Bezug auf diesen Punkt muß vor Allem bevorwortet werden daß zur Menschheit als solcher die Götter ein positives Verhältniß nicht haben; ihr Verhältniß ist wesentlich persönlicher Art und beruht auf persönlichen Motiven: die Götter haben ihre Lieblinge unter den Menschen, Andere werden von ihnen gehaßt, zu der großen Masse haben sie gar kein Verhältniß, denn es fehlt hier an jedem Anknüpfungspunkt. Die Götter lieben den der ihnen fleißig opfert; der Arme aber hat wenig oder Nichts zu opfern, und so ist zwischen ihm und den Göttern kein Band, diese haben keine Ursache sich für ihn zu interessiren; er leistet ihnen Nichts und sie haben darum keinen Grund zu einer Gegenleistung, zur Verleihung von Glück, zur Beschützung in Gefahren; es fällt ihm von der göttlichen Wirksamkeit als Antheil nur so viel zu als von den Göttern, indem sie ihre allgemeine Macht und ihre besondere Individualität und Wirkungsweise bethätigen, gleichsam unwillkürlich ausströmt. Auch für ihn leuchtet Helios, auch ihm kommt es zu Gute daß Zeus über Recht und Gerechtigkeit wacht; aber außer diesem ihn treffenden Bruchtheile von der allgemeinen Thätigkeit der Götter hat er sich keiner Huld zu erfreuen, und so ist sein Unglück als ein bleibendes gesetzt: er bleibt arm weil er zu arm ist um sich Reichthum von den Göttern zu erkaufen, und im einzelnen Falle ist sein Loos von

dem abhängig was die Götter über das Ganze dem er angehört, sein Land und Volk, beschließen und verhängen. Es werden nämlich von der homerischen Vorstellung die menschlicheu Schicksale im Großen und Ganzen wie im Kleinen und Einzelnen in Gott gesetzt, auf die Götter im Allgemeinen und Zeus insbesondere als Urheber davon zurückgeführt. Dem Bewußtsein drängte sich mit unabweislichem Ungestümm die Frage nach dem Warum, nach dem Grunde des Verlaufes der Dinge auf, und da es die Unabhängigkeit desselben vom Willen des Ich erkannte, ohne jedoch die natürlichen Zusammenhänge zu begreifen, die festgeschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen zu überblicken, so kam es auf die Antwort: die Dinge sind so und gehen so weil sie die Götter so gewollt und gesetzt haben. Der troische Krieg z. B. ist in seinem Entstehen, seinem Verlaufe und Ende durch die βουλαὶ der Götter bestimmt; nur den Willen und Beschluß der Götter erfüllte Helena als sie den Krieg veranlaßte (daher sind die θεοὶ αἴτιοι, Il. III, 164, wo aber das subjectivirende μοι zu beachten; vgl. Od. VIII, 82.), erfüllte Achilleus als er durch sein Grollen mit Agamemnon das Unglück der Achaier herbeiführte (Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, Il. I, 5. vgl. XIX, 270 ff.), und nur ihre Werkzeuge, die Vollstrecker ihres Beschlusses sind die Achaier indem sie Ilion zerstören (Od. VIII, 579. vgl. Il. I, 18. VIII, 287 ff. 2c.). Warum nun aber die Götter dieß gerade so und nicht anders gewollt haben ist eine Frage welche für das homerische Bewußtsein gar nicht entsteht; denn die Götter sind frei, sie handeln mit Willkür, nach reinem Belieben, wo es vergeblich ist nach Gründen zu fragen: stat pro ratione voluntas. Planmäßigkeit ist hiebei ausgeschlossen; die Götter regieren als Despoten, nach desultorischen Launen, nach persönlichen Beweggründen, nach Gunst und Abneigung, nach dem Bedürfniß und der Eingebung des Augenblicks (Nägelsb. S. 48—51.). Und ganz dasselbe gilt auch von ihrem Walten im Leben des einzelnen Menschen. Das Sein des Menschen nach allen seinen Seiten hin ist gesetzt und bestimmt durch die Götter (Näg. S. 54—56.), sein Geschick ist im Einzelnsten von ihrem Willen abhängig, sie lenken und leiten ihn auf allen Wegen und Stegen, von ihnen kommt Glück und Unglück, Leben und Tod; sie verleihen nicht nur das Vollbringen, sondern auch das Wollen ist ihre Gabe, sie lenken Verstand und Willen des Menschen zum Guten oder zum Bösen, sie erleuchten sein Auge oder bethören seinen Sinn — ganz nach ihrem Belieben.*) Ueber alles dieses hat Nägelsbach S. 56—67 genügende Nachweisungen gegeben, und wir begnügen uns daher auf einige wenige Punkte aufmerksam zu machen. Fürs Erste ist bei solchen stark theistisch gefärbten Aussagen nicht zu vergessen daß sie nicht allezeit wörtlich zu nehmen sind, nicht immer einen realen Causalnexus behaupten, sondern ebenso oft nur als religiöse Ausdrucksweise zu betrachten sind. Die Mutter deren Sohn sich selbst den Tod gegeben kann bei vollkommen klarem Bewußtsein hierüber dennoch sagen: Gott hat plötzlich meinen Sohn mir entrissen; sie will damit das Thun ihres Sohnes nicht als ein unfreies, durch göttliche Nöthigung bestimmtes darstellen, nicht Gott als den Urheber des Vorganges bezeichnen, sondern sie folgt nur einem natürlichen Instincte indem sie statt des rauhen,

*) Im Allgemeinen muß der erste Schritt vom Menschen ausgehen, er muß handeln, der Gott dann gibt oder versagt den Erfolg. Das Handeln ist die Anfrage ob eine gewisse Wirkung im Willen der Götter liege. Am Gelingen sieht man daß ein Gott geholfen hat, d. h. daß die Umstände, welche neben der Anstrengung der zweite Factor des Erfolgs sind, günstig waren. So ist Achill sowohl tapfer als ein Liebling der Götter, d. h. er hat ebenso viel Glück als Mut.

stechenden geraden Ausdruckes den mild verdeckenden und sanft tröstenden religiösen wählt. So darf man wohl auch bei Homer die Stellen wo alles menschliche Sein und Thun auf göttliche Causalität zurückgeführt wird mehr nur als Ausdruck religiöser Stimmung und Anschauungsweise denn als Aussagen einer festen dogmatischen Ueberzeugung auffassen. Denn die absolute Unfreiheit des menschlichen Willens welche in letzterem Falle mitausgesagt wäre stände in zu schroffem Widerspruche mit der ganzen sonstigen Anschauung Homers. Nur in die Lücken des Freiheitsbewußtseins tritt das Abhängigkeitsgefühl ein, nur das was ohne Mitwirken seines Willens erfolgt ist, wie sein Werden, betrachtet der Mensch als von Gott gesetzt, nur wo er sich nicht bewußt ist mit klarer Besinnung und nach festem Beschlusse gehandelt zu haben nennt er sich durch Gott bestimmt, und nur in diesen Fällen kann an eine reale Beziehung auf Gott gedacht werden; alles Weitere wäre eine unnatürliche Verläugnung des Selbstbewußtseins und Freiheitsgefühls, wie sie wohl bei heruntergekommenen Individuen, Völkern und Zeiten möglich ist, nicht aber in diesem durch und durch gesunden heroischen Zeitalter. Dabei ist es aber zweitens doch bemerkenswerth daß die das Abhängigkeitsbewußtsein am schroffsten und abstractesten aussprechenden Stellen vorzugsweise der Odyssee angehören. So heißt es Od. IV, 236 f.: θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα; Od. VI, 188 f.: Ζεὺς αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ; Od. XIV, 444 f.: θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει ὅττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα. In diesen Stellen ist zugleich besonders deutlich die Grundlosigkeit, die absolute Willkürlichkeit des göttlichen Thuns ausgesprochen. Indessen so ganz spröd und unzugänglich und in sich selbst geschlossen ist der göttliche Wille doch nicht daß nicht auch auf ihn gewirkt, ein Einfluß geübt werden könnte. Es geschieht dieß vornämlich durch Opfer. Der Mensch bedarf der Götter (Od. III, 48.), ihrer Huld, ihrer Hilfe; er muß daher etwas thun um diese zu gewinnen und ihrer sich zu versichern. Da liegt denn am nächsten die Darbringung von Geschenken, Ehrengaben, γέρατα; dieß sind die Opfer. Diese haben einmal die ideale Bedeutung daß der Mensch damit die Ueberlegenheit der Götter, seine Abhängigkeit von ihnen anerkennt, und darum gilt der größere oder geringere Eifer im Darbringen von Opfern, Libationen rc. als Maßstab der Frömmigkeit des Menschen, seiner Ehrfurcht vor den Göttern (Od. XIV, 421. XIX, 364 ff.); sodann sind sie auch nach ihrer materialen Seite etwas den Göttern Angenehmes, etwas das sie für den Darbringenden freundlich stimmt. So hat Athene Wohlgefallen an dem stattlichen Stier mit vergoldeten Hörnern welchen Nestor ihr darbringt (Od. III, 437 f. vgl. XVI, 184.), und Od. VIII, 509 heißt daher ein ἄγαλμα θεῶν θελκτήριον. Im Hymnus auf Hermes V. 131. ist es sogar der Geruch des Opferfleisches der den Gott ködert. Zeus liebt die Troer weil sie ihm fleißig und reichlich opfern (Il. IV, 44—49.); dasselbe ist der Grund warum er den Odysseus nicht fallen läßt (Od. I, 65–67.), und weil Hektor der Olympier nie vergessen hat bei seinen Mahlen, »darum dachten sie seiner sogar in des Todes Verhängniß« (Il. XXIV, 425 ff.). Vgl. Nägelsb. S. 173 f. Will man durch das Opfer den Gott für Gewährung eines bestimmten Anliegens gewinnen so spricht man dieses dabei aus durch ein lautes Gebet. Alles Gebet bei Homer ist erstens laut (sonst könnten die Götter es nicht hören), und Ajas, der die Achaier ersucht seinen Kampf mit Hektor dadurch zu unterstützen daß sie zu Zeus um Sieg flehen σιγῇ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται (und es durch ihr Gebet neutralisiren oder

zu überbieten suchen), meint damit einmal nur ein relativ leises Beten, sodann verbessert er sich sogleich: ἠὲ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὔτινα δείδιμεν ἔμπης (Il. VII, 194—196.). Zweitens ist das Gebet bei Homer immer verbunden mit einem Opfer oder einem Gelübde, die Bitte mit einer Leistung, einem Geschenke oder dem Versprechen eines solchen. Man hat kein Recht auf die Erhörung der Götter, man hat auch keinen Grund zu glauben daß sie aus eigenem Antriebe sich unserer annehmen werden; man schafft sich daher ein gewisses Recht darauf, indem man sich selbst einer Sache (wenn auch nicht von Werth) entäußert und den Göttern sie darbringt. Dieses Recht ist zwar kein objectives und festes: der Gott kann troß des Opfers und der Bitte auf seinem Entschlusse dem Menschen Unglück zu senden beharren (Näg. S. 191. und 307.). Aber im Allgemeinen sieht der Mensch doch den Gott als verpflichtet an, seine Leistung durch eine Gegenleistung zu erwidern; er beruft sich in seiner Bitte auf das was er dem Gotte schon gethan (κλῦθί μευ — εἴ ποτε x. vgl. Nägelsb. S. 188 f.), ja er kann sogar dazu kommen den unhörsamen Gott zu schelten, besonders den Ζεὺς πατήρ: Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος (Il. III, 365. Od. XX, 201 ff. vgl. Il. II, 112 ff. IX, 17. XII, 164. XIII, 631 ff. Nägelsb. S. 194.), wiewohl im Allgemeinen die Stimmung des Menschen dem Walten der Götter gegenüber eine freilich manchmal trübe und murrende Resignation ist, s. Nägelsb. S. 192 f. 195. Will sich der Mensch nicht fügen, lehnt er sich auf gegen die von den Göttern gesetzte Ordnung, baut er trotzig auf seine eigene Kraft, so überzeugen ihn die Götter von seiner Abhängigkeit und Unmacht ihnen gegenüber dadurch daß sie ihn zu nichte machen, wie den Ajas Od. IV, 502 ff. Drittens bilden den Inhalt des Gebetes bei Homer (wie überall ursprünglich, vgl. das deutsche Wort „Gebet“ von bitten) überwiegend Wünsche und Bitten, und zwar um etwas ganz bestimmtes Einzelnes, nie um ein allgemeines Gut, eine Eigenschaft, Tugend x. Denn eine Eigenschaft ist nicht etwas das man in die fertige Persönlichkeit nur so nachschieben kann; nur einem Kinde kann man eine Eigenschaft erbitten, wie Hektor Il. VI, 476 ff. seinem Astyanax Heldenhaftigkeit, darum weil das Kind eine noch unfertige Persönlichkeit oder vielmehr noch gar keine Persönlichkeit ist und daher noch so oder anders bestimmt werden kann. Daß z. B. ein Feigling die Götter um Verleihung von Tapferkeit anruft ist etwas so Krankhaftes, Unnatürliches, in sich Widersprechendes*) daß vielmehr das Vorkommen einer solchen Bitte bei Homer auffallend wäre; aber hier findet sich nur das Natürliche und Gesunde daß ein Tapferer betet: Zeus verleihe heute, verleihe gegen diesen Feind meinem Arme Sieg und Segen. Endlich viertens wird beim Gebete vorausgesetzt daß der Mensch mit reinem Gewissen vor den Gott tritt; ist er sich einer Schuld bewußt so muß diese gesühnt sein ehe er sich eine Gunst erbitten kann. Daher sagt Eumaios Od. XIV, 406.: wenn er den Gast erschlüge könnte er nicht mit freiem Herzen (πρόφρων) zu Zeus beten, und auf dieselbe Forderung bezieht sich auch die symbolische Handlung des Händewaschens vor dem Beten (Il. VI, 266 ff. vgl. Nägelsb. S. 190.). Ob dann aber ein Gott auch einem ganz ordnungsmäßigen Gebete Folge geben will ist, wie gesagt, ganz in seiner Willkür; nur willfährt der Gott am ehesten der Bitte desjenigen der auch seinerseits

*) Entweder ist er wirklich feig, dann fühlt er sich von der Tapferkeit ausgeschlossen, hat keine Gemeinschaft mit ihr, fürchtet sich vor dem Tapfersein, betet daher nicht darum; oder er ist es nicht wirklich, so betet er eben so wenig darum, sondern greift zum Schwert, und braucht auch nicht erst sich die Tapferkeit zu wünschen wenn er sie schon hat.

dem Willen der Götter immer bereitwillig Folge geleistet hat: ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ, Il. I, 218. Dieser directen und bestimmenden Einwirkung der Götter auf die Menschenwelt geht eine **indirecte** und nur anzeigende Wirksamkeit zur Seite, die Aeußerung und Kundgebung der göttlichen Entschlüsse mittelst der σήματα und τέρατα. Es liegt der natürlichen Anschauungsweise nahe, in solchen Erscheinungen welche die Richtung vom Himmel zur Erde haben, wie im Donner und Blitz, im Regenbogen, im Adlerfluge, Mittheilungen, Botschaften der da oben wohnenden Götter an die Menschen zu erblicken, zumal in Augenblicken gespannter Entscheidung, wo sich der Mensch auch die Götter aufmerksam und theilnehmend denken muß. Solche Zeichen sind entweder einfacher Art, so daß ihr Eintreten nur durch die Zeit in die es fällt (z. B. nach einem Gebete, in einem kritischen Momente, bei einer feierlichen Gelegenheit) Bedeutsamkeit erhält und aus der Erscheinung selbst und der Richtung die sie nimmt (ob der Vogel rechts oder links von dem Betheiligten erscheint) nur etwas Allgemeines, ein Ja oder Nein, eine Warnung und Drohung oder eine Ermutigung und Verheißung entnommen werden kann, und in diesen Fällen hat der Betheiligte das Verständniß des Zeichens im Augenblicke selbst, ohne Vermittlung künstlicher Deutung. Oder aber ist die Erscheinung eine aus mehreren Momenten zusammengesetzte, ein Verlauf, eine Handlung welche das von den Göttern Beschlossene und künftig Eintretende vorbildlich ausdrückt, gleichsam mimisch es vormacht, wie z. B. eine neun Sperlinge auffressende Schlange (Il. II, 301—330.) u. A. (Nägelsb. S. 152.). Hier ist nun der Deutung ein weiter Spielraum geöffnet; sie kann als das Vorbildliche, Weissagende entweder die Haupthandlung (dort das Auffressen) oder einen Nebenumstand (die Zahl neun z. B.) auffassen und auslegen; und eben wegen der Willkürlichkeit der Auslegung bildet sich eine gewisse Methode und Praxis der Deutung, in deren Besitz die μάντεις sind. Aber diese Willkürlichkeit ist zugleich auch die Ursache warum die Erscheinung selbst und ihre Deutung für die Ueberzeugung des dabei Betheiligten durchaus nichts Zwingendes hat; er kann bezweifeln ob die Erscheinung überhaupt etwas zu bedeuten hat und nicht vielmehr eine rein zufällige ist (Nägelsb. S. 155 f.), sodann ob dieselbe gerade nur diejenige Deutung zuläßt welche ihr der μάντις gibt und nicht vielmehr die entgegengesetzte (Näg. S. 156 f.). Daher findet die Mantik in der heroischen Zeit keineswegs allgemeine Anerkennung; wem ihre Aussagen unwahrscheinlich oder unerwünscht sind der kann sie ohne Weiteres ablehnen (Il. XII, 237 ff. XXIV, 221. Od. I, 415 f. II, 177—186.), und Hektor spricht bei einer solchen Gelegenheit das goldene Wort aus: εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης (Il. XII, 243.). So schenkt Hektor auch der Weissagung des sterbenden Patroklos keinen Glauben (Il. XVI, 859 ff.), hält also auch nichts auf Ahnungen (s. Nägelsb. S. 163.); Träume hält selbst Penelope nicht für zuverläßige Boten (Od. XIX, 560 f.), und das Trügliche derselben muß Agamemnon schmerzlich erfahren (Il. II, vgl. Nägelsb. S. 159—162.); die Orakel spielen noch keine Rolle in dieser Zeit (Nägelsb. S. 167 f.), und was die μάντεις ohne τέρατα, in Folge einer Art von Inspiration, über das was geschehen solle oder werde aussagen kann je nach der Persönlichkeit des μάντις und dessen dem er weissagt geglaubt oder verworfen werden und hat insofern kein günstiges Vorurtheil für sich weil der μάντις aus seiner Gabe Profession macht, sie als Gewerbe, vielleicht sogar als Erwerbszweig, betreibt (Od. XVII, 383 f. vgl. II, 177—186., wo gegen Halitherses die Beschuldigung der Bestechlichkeit ausgesprochen wird), s. Nägelsb. S. 164—166. So bleibt

als einzige zuverläßige Erkenntnißquelle des Willens der Götter und ihrer Einwirkung auf die Menschenwelt ihr wirkliches Thun, ihre Werke, die Schicksale der Menschen und das eigene unmittelbare Erscheinen und Auftreten der Götter, welches in der vom Dichter geschilderten Zeit außerordentlich häufig und fast regelmäßig vorkommt, in der Zeit aber in welcher der Dichter spricht bereits vollständig erloschen ist (Näg. S. 134 f.). Zeus allein erscheint bei Homer niemals in eigener Person unter den Menschen; er ist zu groß für die kleinen menschlichen Verhältnisse und seine Stellung ist erhaben über dem Streit der Parteien unter Göttern und Menschen (vgl. Näg. S. 136.). Diese Ausnahmsstellung des Zeus führt uns auf unsern letzten Punkt:

Das Verhältniß der Götter zu einander (und weiterhin zum Schicksal). Dabei können wir uns aber auf das Einzelne, z. B. eine Charakteristik der homerischen Götterindividuen, unmöglich einlassen, da sich hierüber ohne Entwicklung eines ganzen mythologischen Systems in befriedigender Weise schlechterdings nicht sprechen läßt. Wir begnügen uns daher auf den wiewohl ziemlich magern zweiten Abschnitt in Nägelsbachs homerischer Theologie zu verweisen und außerdem besonders auf das neuere Werk von C. C. Burckhard, Einleitung zur Mythologie I, 1. (1844), wo die homerischen Vorstellungen vollständig dargelegt sind, wiewohl ohne Reflexion und Kritik. Für unseren Zweck genügt es einige Hauptpunkte hervorzuheben. Erstens hat die im heroischen Zeitalter herrschende Götterdynastie einen überwiegend ethischen Charakter. Vor ihr war eine Periode der Herrschaft vernunftloser Naturkraft, reiner Naturgottheiten, wie Okeanos, Uranos, Gaia, Titanen. In siegreichem Kampfe mit ihnen hat sich die jetzige olympische Dynastie emporgerungen, hat sie gestürzt und sie der Nacht der Vergangenheit und Vergessenheit überantwortet. Zwar sind damit natürlich nicht alle Naturgottheiten beseitigt, denn die Natur selbst ist ja geblieben, aber sie sind in ein untergeordnetes Verhältniß zu den herrschenden ethischen Gottheiten, zu Zeus, Here, Athene und Apollon, gesetzt und nur die äußeren Verhältnisse des menschlichen Lebens werden durch sie bedingt, aber nicht einmal ausschließlich, indem auch in ihre Sphäre Zeus eingreift, sei es sofern jene äußeren Verhältnisse häufig in innigstem Zusammenhang mit den inneren stehen oder daß darin ein Rest der ursprünglichen Naturbedeutung des Zeus zu erkennen ist. Zeigt sich schon in diesem Verhältniß der Olympier zu ihren Vorgängern die Analogie mit dem homerischen Staate, der auch noch jung ist, in welchem ebenso Recht und Ordnung erst vor Kurzem den Sieg davon getragen haben über die rohe Gewalt, so tritt diese Aehnlichkeit noch deutlicher hervor zweitens in der inneren Gliederung der homerischen Götterwelt. Wie im menschlichen Staate drei Faktoren zu unterscheiden sind: der βασιλεύς, die βουλή der Geronten, und die ἀγορά des λαός, ganz ebenso auch in dessen Gegenbilde, dem olympischen Staate. Der βασιλεύς ist Zeus; er ist πολὺ φέρτατος der Götter (Il. I, 581.), alle andern an Macht und Stärke so weit überragend daß er für sich allein es mit sämmtlichen Göttern aufnehmen kann und um ihr Murren und ihre Unzufriedenheit sich nicht kümmert (Il. VIII, 18 ff. 450 ff. I, 566 f. 580. 589. XI, 78 ff. XV, 107. Od. V, 103 f.); seine überlegene Macht zwingt ihnen Gehorsam ab (wie den Menschen die der Götter), s. Od. V, 138., und wenn er vorübergeht erheben sich sämmtliche Götter ehrerbietig von ihren Sitzen (Il. I, 533 ff.). Aber neben ihm sind auch die übrigen Götter berechtigt, wiewohl in ungleichem Grade. Zur βουλή, dem berathenden Ausschusse, gehören nur die eigentlichen θεοὶ Ὀλύμπιοι, die Olymposbewohner,

nämlich außer Poseidon: Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite. Für ihre Versammlung braucht erst Hesiod Theog. 802. den Ausdruck βουλή, bei Homer heißt sie θῶκος (Od. V, 3. vgl. Il. VIII, 439.), was Od. II, 26 als Correlat von ἀγορή gebraucht ist. Davon unterscheidet sich die Versammlung sämmtlicher Götter, auch der Flußgottheiten, Nymphen ɪc. Il. XX, 4 ff. vgl. VIII, 2., welche ἀγορή heißt. Ihre Stellung zum βασιλεύς gleicht sowohl Il. VIII. als XX. mehr der des λαός als der der γέροντες im menschlichen Staate, weil Zeus über die anderen Götter weit mehr hervorragt als der König über seinen Adel. Die Götter werden hier berufen nur um die Befehle ihres Herrschers zu vernehmen; dagegen die Odyssee zeigt auch hier wieder, wie im menschlichen Staate, ihre mehr aristokratische als absolutistische Haltung, indem Od. I, 26 ff. in der Götterversammlung auch andere Götter als Zeus (Athene) das Wort nehmen. Gebunden ist aber Zeus keinesfalls an den Ausspruch seiner βουλή; er kann ihrer einstimmigen Ansicht zuwiderhandeln und sie müßen sich auf Protestationen beschränken, was der Sinn ist des häufigen: ἔρδ', ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι. Auch eine Art von Gliederung in Stände oder Berufsarten ist unter den Göttern; denn ein jeder hat einen festen Bezirk seiner Thätigkeit, über den er nicht hinausgreifen, in welchen aber wohl Zeus eingreifen kann. Drittens ist der Kreis der Götter bei Homer noch keineswegs fest abgeschlossen, vielmehr hat derselbe eine Tendenz sich einerseits quantitativ zu erweitern und andererseits qualitativ zu verengern. Will man die homerische Vorstellung von den Göttern in eine der gewöhnlichen Kategorien einreihen so muß man sie als Polytheismus bezeichnen, denn wir begegnen hier einer Vielheit von Götterindividuen; der Möglichkeit nach aber ist die homerische Anschauungsweise vielmehr Pantheismus oder Pandämonismus. Denn die götterbildende Thätigkeit ist noch nicht erloschen, es wachsen noch immer neue Götter nach, an allen Enden tauchen sie auf, zum Zeichen daß in Allem die Möglichkeit des Gottwerdens liegt, daß allenthalben gleichsam Götter schlummern und es nur eines Lautes, einer leisen Berührung bedarf um sie zu wecken. Weil die Reflexion, wenn sie in einer Reihe einzelner in sich mannichfaltiger Erscheinungen ein Allgemeines, z. B. ein gemeinsames Gesetz oder Kraft erkannte, dieses Allgemeine unmittelbar als einen Gott bezeichnete der jenes Einzelne entweder schaffe oder selbst der Geist desselben sei — so kam zu den schon vorhandenen, als Personen und plastische Gestalten ausgebildeten Göttern noch eine Reihe göttlicher Wesen von abstracter Bedeutung wie Deimos, Phobos, Kydoimos, Alke, Enyo, Eris u. s. w. (Nitzsch z. Odyssee I. S. XIII—XV. Nägelsb. S. 89 f.), welche man als von der Wirkungsweise der Götter abgelöst und zu eigenen persönlichen Götterwesen ausgebildet betrachten kann, während die ursprünglichen aus dem Volksglauben herübergenommenen Götter keine Personificationen von Kräften, sondern Personen, feste gediegene Gestalten sind. Neben diesem Trieb zu immer weiterer Entfaltung des zu Grunde liegenden pantheistischen Princips sehen wir aber eine entgegengesetzte Tendenz wirksam, eine Neigung die festen Göttergestalten zu verflüchtigen, sie zu Momenten (im Begriffe) des höchsten Gottes herabzusetzen, also einen concentrirenden, monotheistischen Trieb, eine Centripetalkraft. Die Wirksamkeit der verschiedenen Götter wird nämlich vielfach als Ausfluß von der des Zeus, als in seinem Auftrag und Namen erfolgend dargestellt (s. Nägelsb. S. 103), die Strahlen göttlicher Kraft werden also gleichsam in Einem Brennpunkte gesammelt, auf einen Mittelpunkt zurückbezogen; und ebenso zeigt sich in dem thätigen Eingreifen welches dem Διός

νόος zugeschrieben wird ein Streben nach Verflüchtigung, Vergeistigung der plastischen Göttergestalten. Und sollte man auch hierin mehr den monotheistischen Trieb des Mythendeuters als den des Mythenbildners sehen wollen, so ist jedenfalls ein solcher zu erkennen in der wesentlichen Umgestaltung welche das Verhältniß der Götter zum Schicksal noch innerhalb des Kreises der homerischen Vorstellungen erlitt. Daß sich bei Homer eine Vorstellung findet wonach das Verhältniß ein dualistisches ist, der Wille der Moira neben dem des Zeus in der Welt gebietet, ist nicht zu verkennen. Wem vom Schicksal der Tod zugedacht ist von dem können ihn auch die Götter nicht abwenden, auch wenn sie es wünschten — ist Od. III, 236—238. geradezu ausgesprochen. Die Götter ergeben sich daher in den Schicksalsschluß als in etwas Festes (vgl. Il. XX, 127 f.) und begnügen sich damit im einzelnen Falle den Willen des Schicksals zu erforschen (wie Zeus thut durch die Wage, Il. VIII, 69 ff. XXII, 209 ff.), und demselben zur Verwirklichung zu verhelfen indem sie das von ihm Verfügte theils selbst vollstrecken (Il. XV, 613 f., was kritisch angefochten ist; XX, 300 ff. Od. V, 41 f. Il. XVI, 849. XVIII, 119. vgl. Näg. S. 122 f.) theils wenigstens verhindern daß der Mensch durch außerordentliche Anstrengung seiner Kräfte, durch einen energischen Anlauf sich darüber hinwegsetze, etwas ὑπέρμορον thue (Il. XVI, 698—700. 707. u. A. bei Nägelsb. S. 125 f.). Aber nicht selten lassen sie es auch geschehen daß der Mensch dem Schicksal Trotz bietet, daß er durch seine Anstrengung etwas erzwingt was das Schicksal nicht gewollt, von dem es vielleicht sogar das Gegentheil gewollt hat (Il. XVI, 780. vgl. Od. I, 33 f.), und diese ihre Zulassung ist der schlagendste Beweis daß sie ein eigentliches Interesse den Willen des Schicksals erfüllt zu sehen nicht haben; der Wille des Schicksals und der der Götter ist nicht eins, es ist kein wesentlicher Zusammenhang zwischen beiden, sonst würden die Götter einstehen für das leblose und darum wehrlose Schicksal und würden jede Verletzung ferne von ihm halten. Diese Vorstellung, wonach die Moira eine Macht ist neben und über den Göttern, hat in der nachhomerischen Zeit fortgewuchert und ist namentlich von den Historikern, Herodot an ihrer Spitze (s. I, 91: τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστιν ἀποφυγέειν καὶ θεῷ, vgl. III, 43.), zum Mittelpunkte ihres Pragmatismus, zum bestimmenden Principe der Ereignisse und ihres Ineinandergreifens gemacht worden. Aber so groß ist die Unsicherheit der homerischen Welt über diese Frage daß zugleich auch die entgegengesetzte Ansicht, von der Erhabenheit des Zeus über die Moira und der Identität des Willens der Moira und der Götter, bei Homer aufs Unzweideutigste ausgesprochen ist. Daß Zeus höher steht als die Moira, daß er ihren Beschlüssen entgegentreten, deren Ausführung verhindern kann ist um so natürlicher da ja auch den Menschen bei einiger Anstrengung es möglich ist jene Beschlüsse zu vereiteln, und so sehen wir Il. XVI, 433—443. vgl. XXII, 174—181. den Zeus unschlüssig ob er seinen Sohn Sarpedon der Moira, die ihm den Tod zugedacht, überlassen oder ob er ihn aus der Gefahr erretten solle. Ist hier noch ein Unterschied zwischen dem Willen des Zeus und dem der Moira, wie auch in den Stellen wo sie beide indifferent neben einander gestellt werden, wie Il. XIX, 87: nicht ich bin schuldig, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, vgl. ib. V. 410 ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή, — so ist derselbe andererseits in zahlreichen Stellen vollständig aufgehoben, indem ganz dasselbe was von der Moira gesagt war auch auf die Götter bezogen, und die Ausdrücke: die Moira hats gethan und: die Götter oder Zeus haben's gethan, ganz als Wechselbegriffe behandelt werden. So wechselt die Bezeichnung als

Schicksalsspruch (*μόρσιμον*) mit der als Göttersspruch (von der Rückkehr des Odysseus Od. IX, 532 *εἰ οἱ μοῖρ' ἐστὶ*, und X, 473 *εἴ τοι θέσφατόν ἐστι*; Il. VIII, 477 *ὡς γὰρ θέσφατόν ἐστι* vom Fall Hektors durch Achilleus, welcher sonst oft auf das Schicksal zurückgeführt wird); das Ueberschreiten der ursprünglich gezogenen Grenze wird sowohl durch *ὑπέρμορον* als durch *ὑπὲρ θεὸν* bezeichnet (Il. XVII, 327. *ὑπὲρ θεόν*; ib. 321. *ὑπὲρ Διὸς αἶσαν*; Od. I, 33 f. stehen *ἐξ ἡμέων* und *ὑπέρμορον* als Gegensatz, so daß dieses = *οὐκ ἐξ ἡμέων, θεῶν*, oder jenes = *ἐκ μοίρης*); wie der *μοῖρα* und *αἶσα* ein *ἐπινῆσαι* des Looses zugeschrieben wird so den Göttern und insbesondere dem Zeus ein *ἐπικλώθειν* desselben; s. die Stellen bei Nägelsb. S. 118., besonders Il. XXIV, 209f. *Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ* vgl. mit Il. X, 70 f. *ἄμμιν Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἵει κακότητα* und Od. IV, 207 f. *Κρονίων ὄλβον ἐπικλώσῃ — γεινομένῳ*; dieselbe Bestimmung und dieselbe Thatsache wird abwechselnd auf die *Μοῖρα* und auf *Διὸς νόημα* zurückgeführt, wie Achilleus' Tod Il. XXIII, 80. (*μοῖρα*) vgl. mit XVII, 409. (*Διὸς μεγάλοιο νόημα*); Patroklos nennt als Urheber seines Todes Il. XVI, 845. Zeus und Apollo, und gleich darauf V. 849 die Moira und Apollo; den Hektor bestimmt Il. XXII, 5. die Moira dem Achilleus Stand zu halten, und V. 297 sagt er selbst *ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν*; ja Il. XXI, 82—84 ist Beides nur als verschiedene Ausdrucksweise desselben Gedankens nebeneinander gestellt: *τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκε Μοῖρ' ὀλοὴ* und *Ζεύς μέ σοι αὖτις ἔδωκε*. Kann hienach die Identität des Willens von *Ζεύς*, der *θεοὶ* und der Moira nicht zweifelhaft sein so ist nur noch die Vorstellung übrig wonach die *μοῖρα* dem Zeus und den *θεοὶ* geradezu in die Hand gegeben, ihnen vollständig untergeordnet, als Ausfluß ihres Wesens und Willens aufgefaßt wird. Dieß liegt in den Ausdrücken *Διὸς αἶσα* (Od. IX, 52.), *δαίμονος αἶσα* (Od. XI, 61.), *Μοῖρα θεοῦ* (Od. XI, 292.), *Μοῖρα θεῶν* (Od. III, 269. XXII, 413.), und diese Vorstellung, daß die *Μοῖρα* etwas ist worüber die Götter und Zeus insbesondere zu verfügen haben, ein Stoff den sie nach Belieben verwenden und vertheilen, ist bildlich ausgeführt am Schlusse der Ilias, XXIV, 527 ff., wonach Glück und Unglück in zwei Fässern (*πίθοι*) im Palaste des Zeus liegt, woraus er nach seinem Belieben den Sterblichen spendet.*)

Genau betrachtet haben wir somit über das Verhältniß zwischen den Göttern und der Moira bei Homer vier verschiedene Vorstellungen: 1) die Moira und Zeus sind getrennte Begriffe und Willen, und jene ist über diesen erhaben, Zeus ist der Erforscher und Vollzieher der Moira; 2) Moira und Zeus sind getrennt und stehen theils indifferent neben einander, theils trifft ihr Wille zusammen, theils aber geht er auch auseinander, wobei Zeus als der Lebendige sich als der Mächtigere erweist; 3) Zeus und Moira und *θεοὶ* sind identisch, sind Wechselbegriffe; 4) die Moira ist ein Moment des Wesens und Willens des Zeus und der *θεοί*, oder ein Stoff den sie bearbeiten, also in völliger Unterordnung. Doch lassen sich diese vier Vorstellungen auf zwei zurückführen die man nur wieder auf zweierlei Weise bestimmen kann; entweder: 1) Zeus und Moira sind getrennt, beziehungsweise entgegengesetzt, 2) sie sind identisch; oder: 1) die Moira steht über Zeus, 2) Zeus steht über der

---

*) Ein Stück welches übrigens die Redaction der Ilias nicht geschickt gerade an dieser Stelle eingefügt hat, da es mit dem in V. 525 f. angekündigten Thema in Widerspruch steht und den V. 553 sehr unpassend allzuweit von V. 522 entfernt.

Moira. In Bezug auf das zeitliche Verhältniß dieser sich zu einander ausschließend verhaltenden Vorstellungen ist es bemerkenswerth daß diejenigen Stellen welche die Moira dem Zeus unterordnen überwiegend der Odyssee und dem letzten, spätesten Theile der Ilias angehören. Auch Anderes kommt hinzu um diese Vorstellung als die spätere erscheinen zu lassen. Die Bezeichnung des Schicksals als Göttersprüch, als *θέσφατον*, führt auf das Vorhandensein von Anstalten durch welche die Mittheilung des Götterwillens an die Menschen vermittelt wird, d. h. von Orakeln, und diese führen einerseits in die nachhomerische Zeit, wo ihre Wirksamkeit erst recht beginnt, andererseits waren sie die Stützen einer gewissen monotheistischen Betrachtungsweise; denn je concentrirter der weltregierende Wille ist um so fester steht er, um so sicherer läßt er sich also fassen und vorherbestimmen. Dieselbe monotheistische Tendenz zeigt sich aber auch in dem Schwanken der Vorstellungen über das Schicksal; es ist die Tendenz auf Einigung und Unterwerfung des Willens der Moira unter den des Zeus, also Einen Willen herrschen zu machen, die ihm widerstrebende dunkle grundlose Macht ebenso zu brechen wie die rohen Naturmächte der Titanen und Giganten, auf daß allein nur herrsche Licht und Bewußtsein und Freiheit. Noch näher zeigt sich die monotheistische Richtung in der sichtbaren Neigung die Mitwirkung der übrigen Götter an der Feststellung des Geschickes, also an der Weltregierung, bei Seite zu schieben und Alles dem einen höchsten Gotte, dem Zeus, zuzuwenden. An diese Richtung der homerischen Vorstellungsweise haben dann später die griechischen Tragiker, besonders Aischylos, angeknüpft und dieselbe weiter gebildet, und wie sehr sie von dem Hauptherde der hellenischen Religionsvorstellung und des hellenischen Cultus, von Delphi aus genährt wurde beweist die Nachricht des Pausanias daß im delphischen Tempel anstatt der dritten Moira das Bild des Zeus *Μοιραγέτης* stand und ihnen gegenüber das des Apollon als des Verkünders der göttlichen Beschlüsse.

2. Homer's Gesammtanschauung vom Leben und vom Tode.

Für die homerische Anschauung ist die Welt wie sie ist im Ganzen und Allgemeinen gut, das Sittliche ist in ihr verwirklicht, die sittliche Weltordnung ist nicht etwas das als Ideal über ihr steht und nur etwa am Ende ihres Entwicklungslaufes real wird, sondern sie ist bereits real und objectivirt in den bestehenden Verhältnissen des Lebens. Das Wirkliche ist bei Homer das Vernünftige und damit zugleich das Sittliche; denn die Sphären des Sittlichen und des Vernünftigen oder Wahren sind bei Homer identisch und fallen zusammen; das Gute, Sittliche ist das Rechte, Zweckmäßige und Verständige; der Verständige thut als solcher unmittelbar auch das Gute (Od. III, 328 von Menelaos: *ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει, μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστιν* u. A. bei Näg. S. 270. Anm.), und das unrecht Handeln beruht auf einer Verfinsterung der Erkenntniß, gewirkt entweder durch des Menschen eigen-

süchtigen Trieb oder durch unbegreifliche unfaßbare Ursachen welche als ἄτη bezeichnet werden. Weil aber das Wirkliche als solches das Vernünftige und Sittliche, also eine objective, Anerkennung fordernde Macht ist so besteht das unvernünftig oder unsittlich Handeln darin daß das Wirkliche verletzt, die bestehenden Verhältnisse und Einrichtungen, welche als Verwirklichung des Rechts und der Sittlichkeit θέμιστες heißen, mißachtet und angegriffen werden, daß der individuelle Wille mit dem in den bestehenden Rechtsverhältnissen ausgesprochenen objectiven Willen in Gegensatz tritt. Verletzung der Pflichten gegen die Eltern, der Rücksichten gegen Todte, Beugung des Rechts durch ungerechte Richter, Verletzung des Gastrechts, der ehlichen Treue, der Eigenthumsrechte (wie bei den Freiern), das sind die Frevel welche für das homerische Bewußtsein Strafe verdienen und Strafe finden; denn jene Mächte sind nicht todte und wehrlose, sondern sie sind lebendig theils in den Göttern theils im Gesammtbewußtsein des Volkes theils in dem Bewußtsein jedes Einzelnen, und hieraus ergeben sich denn die verschiedenen Arten von Antrieben zum Guten, von Abhaltungsgründen vom Unrechten und von Bestrafungen für das geübte Unrecht, welche zusammengefaßt sind Odyss. II, 64 ff.: νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους δ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους . . θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν, nämlich 1) die Götter, 2) das Gesammtgewissen, 3) das individuelle Gewissen. Die **Götter** sind es welche die bestehende Ordnung theils geschaffen haben theils fortwährend beschirmen und für ihren Bestand Gewähr leisten; sie sind es daher auch welche ordnungsmäßiges Handeln begünstigen und dazu antreiben (Näg. S. 291.), dem Unrecht zürnen und es bestrafen (s. Näg. S. 297—301.), und die Rücksicht auf die μῆνις θεῶν, auf θεῶν ὄπις, das δεῖσαι θεούς und αἰδεῖσθαι θεούς ist deßwegen ein Hauptgrund zur Unterlassung des Unrechts (Näg. S. 287 f.); wer die bestehenden sittlichen Verhältnisse heilig achtet, in ihren Schranken sich hält und ihnen Genüge thut, der erfüllt ebendamit den Willen der Götter; der Gerechte ist somit hier, wie auf alttestamentlichem Standpunkte, zugleich der Fromme (vgl. Näg. S. 201.). Für das Bestehen der sittlichen Ordnung ist aber zweitens auch das **Volk** selbst interessirt; es sieht in derselben den realen Ausdruck seines sittlichen Bewußtseins, das objectivirte Gesammtgewissen, es ehrt in ihr einen Damm gegen Willkür und Gewaltthat, und wer daher einbricht in jene Ordnung der verstößt gegen das Volksbewußtsein, den trifft der Zorn der Menschen, die νέμεσις ἐξ ἀνθρώπων (Od. II, 136. vgl. Il. VI, 351. Näg. S. 289 f. 293.), und die Rücksicht auf diese hält Manchen ab vom Unrecht (Il. IX, 460 f. 640 f. XVII, 91—95. Od. II, 136. 101. XVI, 75. XIX, 527.), wie andererseits die Aussicht auf die Achtung der Mitmenschen ein Antrieb ist zum Rechthandeln (Il. IX, 257 f.). Endlich drittens wird der Wille und das Handeln auf das Gute gerichtet durch das in jedem Einzelnen wirksame **Gewissen**; und dieses ist theils Bewußtsein von einer gewissen Idealität des Ich, wonach das Unrechtthun eine Verletzung der Selbstachtung ist, was sich ausspricht in dem häufigen νεμεσσᾶσθαι θυμῷ, νεμεσίζεσθαι ἐν θυμῷ, αἰσχύνεσθαι, σέβεσθαι ꝛc. etwas zu thun (s. Näg. S. 290.), theils Bewußtsein von der Absolutheit der sittlichen Verhältnisse und der Unbedingtheit der aus ihnen hervorgehenden Aufgaben, der aus ihnen abgeleiteten Verpflichtungen. So ist es eine χρειὼ ἀναγκαίη welche die Troer antreibt zu kämpfen πρό τε παίδων καὶ πρὸ γυναικῶν (Il. VIII, 56 f.); Odysseus begibt sich in Gefahr um seine Genossen zu retten: κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη (Od. X, 273.), und die Beschwörungsformeln πρός τ' ἀλόχου καὶ πατρός (Od. XI, 67. vgl. XIII, 324. Il. XXII, 338.), πρὸς ἑταίρων (Od. XV, 262.) ruhen

gleichfalls auf der Voraussetzung der in diesen Verhältnissen liegenden sittlichen Nöthigung (vgl. Näg. S. 291—293.). Aber neben diesen negativen und positiven Antrieben zum Guten sind im Menschen auch Mächte thätig welche ihn auf die entgegengesetzte Seite zu locken suchen. Des Menschen Herz ist — je nach seinem äußeren Ergehen — ein trotzig und ein verzagt Ding: statt die Gaben der Götter in stiller Ergebung (σιγῇ) hinzunehmen gebärdet es sich kleinmütig im Unglück, übermütig im Glücke (Od. XVIII, 130—142); im übersprudelnden Gefühle seiner Kraft durchbricht das Ich die ihm gezogenen Dämme und vergreift sich rücksichtslos an heiligen unverletzlichen Einrichtungen. Das ist die ὕβρις (mit ὑπὲρ zusammenhängend), das Ueberschreiten des Maßes und der Grenze, hervorgegangen aus ἀγηνορίη (ἄγαν ἀνήρ), einem θυμὸς ἀγήνωρ, ὑ π ε ρ φίαλος, welchen der gute Wille nicht mehr bemeistern (ἴσχειν, Il. IX, 255 f.) kann sondern selbst von ihm fortgerissen wird (εἴκειν, ἐπισπέσθαι, s. Od. XVII, 431: ὕβρει εἴξαντες, ἐπισπόμενοι μένεϊ σφῷ, vgl. XIII, 143. XVIII, 139.). Das Unrecht entsteht also dadurch daß das Ich aus Ueberfülle von Kraft und Selbstgefühl von den objectiven sittlichen Mächten sich losreißt und sich selbst Centralität beilegt, daß der innen gährende Drang die schlaffen Hüter überwältigt und in fessellosem Ungestümme die Schranken niederreißt welche göttliches und menschliches Gesetz ihm gezogen haben, daß der individuelle Wille dem objectiven, absoluten sich entgegenstemmt. Ein solcher Kampf ist seiner Natur nach ein vergeblicher und thörichter und nur aus der Verblendung zu erklären mit der das Ich seine eigenen Kräfte überschätzt. Aber es gibt auch Fälle wo dieselbe Trübung der Erkenntniß dieselbe Wirkung hat ohne doch aus derselben Quelle zu stammen, wo eine thörichte Verletzung sittlicher Verhältnisse vorliegt ohne daß dieselbe doch aus überspanntem Selbstgefühle abzuleiten wäre. Solche Fälle haben für das homerische Bewußtsein etwas Unbegreifliches, wobei das Wissen und Verstehen aufhört und das Glauben anfängt, d. h. sie werden auf die Götter als ihre Urheber zurückgeführt; die Götter verhängen über den Menschen Bethörung (φρένας ἐξελέσθαι, βλάπτειν, ὀλλύναι rc. s. Näg. S. 66 f. ἄτην διδόναι, Od. IV, 261 f. ἄτην ἐν φρεσὶ τιθέναι, Od. XV, 233 f. φρεσὶν ἐμβάλλειν, Il. XIX, 88. ἄτῃ ἐνδέειν, Il. II, 111. u. A., s. Näg. S. 271—273.) daß er in der Blindheit nach dem Unrechten greift. Hiedurch ist die Zurechnungsfähigkeit des Subjectes aufgehoben, und Agamemnon z. B. lehnt daher Il. IX, 86 ff. alle Verantwortlichkeit von sich ab: ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα rc., und auch sonst schieben die Menschen häufig die Schuld auf die Götter (s. die Beispiele bei Nägelsb. S. 295 f.), d. h. auf das Unglück, auf Umstände welche außer dem Bereich ihres Willens und ihrer Berechnung lagen. Aber das ist nur e i n Theil der Fälle; ebenso oft sucht der Mensch die Schuld in sich selbst und klagt in bitterem Schmerze sich selbst an. So besonders Helena, Il. III, 173. 180. 404. VI, 345 ff. Od. IV, 145. 260.; Agamemnon, Il. IX, 116: ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι, u. A. bei Näg. S. 297. Und eben dieses Schuldgefühl ist es auch was das Bedürfniß nach einer Sühnung der Schuld hervorruft, und hiezu dienten wieder Opfer und Gebete (Nägelsb. S. 302—307.); denn mit der sittlichen Ordnung dachte man sich die Vertreter und Beschützer derselben, die Götter, verletzt und ihr Zorn sollte durch die Darbringung von Opfern beschwichtigt werden.

Darin daß dem homerischen Bewußtsein das Rechte und Gute als das Wirkliche erscheint erreicht die Diesseitigkeit dieser Anschauungsweise ihren Gipfel. Wenn aber die sittliche Weltordnung ihr Dasein und ihre vollständige Erfüllung im wirklichen Leben hat so führt kein ethisches Postulat

auf die Annahme einer Fortsetzung des individuellen Lebens auch nach dem Tode, und ebensowenig ist eine solche Annahme individuelles Bedürfniß. Denn das Bewußtsein hat seine volle Befriedigung in dem Leben auf der Erde; hier fühlt es sich heimisch, und im Besitz und Genuß der Güter der Erde erblickt es sein höchstes Glück. Am bestimmtesten und naivsten ist dieß ausgesprochen Od. IX, 5—11., wo Odysseus ausführt was er sich unter einem wahrhaft seligen Leben vorstelle, nämlich einen Zustand der Wohlhabenheit der erlaube recht oft sich in zahlreicher Gesellschaft des Mahles und Sängers zu freuen; und die Phäaken, deren Leben ihr König Od. VIII, 248 selbst so schildert: *αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη κίθαρίς τε χοροί τε*, nennt der Dichter wiederholt *μάκαρες*. Vgl. Nägelsb. S. 309. Wo die Ansprüche so bescheiden sind, wo die Wünsche des Herzens so nahe an der Erde hinfliegen, da ist Zufriedenheit und Glück leicht gewonnen und leicht festgehalten; bei einer so einfachen und heitern Auffassung des Lebens gelangt man leicht zu der Ueberzeugung: es ist ein Glück ein Mensch zu sein und zu leben. Zwar wirft auch Schmerz und Unglück seinen düsteren Schatten herein in dieses sonnige Dasein; aber der homerische Mensch ist nicht so unbescheiden von den Göttern reines Glück zu verlangen, er weiß daß er als Mensch dem Gesetze der Endlichkeit unterworfen ist und daß das Sein und Leben an sich schon eine so dankenswerthe Gabe ist daß alles was noch von Glück und Freude hinzukommt eine außerordentliche und unverdiente Wohlthat ist. Zwar wird aller Schmerz von diesen warmblütigen, durch und durch gesunden, von aller Empfindelei entfernten (Näg. S. 318 f.) Naturen mit doppelter Lebhaftigkeit empfunden (Näg. S. 319—322.); aber je heller und stärker die Flamme emporlodert, um so früher sinkt sie auch wieder zusammen und erlischt; hat sich der Schmerz in einem tobenden Gewitter entladen so steht der Himmel des Bewußtseins bald wieder unumwölkt, in heiterem Glanze lachend da. Ist ja doch der Mensch, seiner Beschränktheit sich bewußt, auf viel Leid gefaßt (*ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι ζώειν ἀχνυμένους*, Il. XXIV, 525 f.) und kann viel ertragen: *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν*, Il. XXIV, 49. vgl. Nägelsb. S. 322. Eines nur kann das Bewußtsein nicht verwinden, Ein Schmerz umdüstert immer von Neuem die Seele: der Schmerz über die kurze Dauer des menschlichen Glückes, das Grauen vor der Nacht des Todes. Des Menschen Leben währt nur eine Spanne Zeit: *ἄνθρωποι μινυνθάδιοι τελέθουσιν*, Od. XIX, 328. Dem Laube gleichen sie, das der Frühling erzeugt, der Herbst verstreut, Il. VI, 145 ff. XXI, 464—466. Und am Ende dieser kurzen Freude steht der schaurige Feind alles Lebens, steht der Tod. Ihm, dem Freudenmörder, gegenüber empfindet der homerische Mensch einen natürlichen Haß und Abscheu. Eben weil das Leben ein absolutes Glück ist darum ist die Negation desselben, der Tod, ein absolutes Unglück. Alles Schöne ist auf der Erde und durch sie bedingt, der Mensch kann daher im Tode nur absolut verlieren. Unter allen Göttern ist darum Hades den Menschen der verhaßteste (Il. IX, 159.), und etwas oder Jemand hassen wie den Tod bezeichnet den höchsten möglichen Grad des Hasses (Il. III, 454. IX, 312. Od. XIV, 156.); der *θάνατος* heißt *κακός* (Il. III, 173. XVI, 47.), und vor der Wohnung des Hades graut selbst den Göttern (Il. XX, 65.). Von diesem größten der Uebel befreit zu sein wird so hoch angeschlagen daß dieses eine Merkmal hinreicht um eine tiefe Kluft zu breiten zwischen dem Gotte und dem Menschen, und daß es hierauf vornemlich beruht wenn den *μάκαρες θεοί* die Menschen als *δειλοί* (z. B. Il. XXIV, 525.) gegenübergestellt werden und Zeus sagen kann: *οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν*

ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει (Il. XVII, 446 f.). Das Leben ist der Güter höchstes, sein Verlust mit Nichts zu ersetzen (οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον, sagt Achilleus Il. IX, 401.), und auch ein Held wie Achilleus hat daher Augenblicke wo er in der Wahl zwischen einem kurzen aber ruhmreichen und einem langen aber unbesungenen Leben schwankend wird (Il. IX, 410 ff.). In der Regel aber gibt der homerische Mensch, bei aller seiner Liebe zum Leben und trotz seines Grauens vor dem Tode, dennoch in allen Fällen wo das Leben in Collision kommt mit etwas Idealem, wie der Liebe zum Vaterlande, zu Weib und Kind, der Ehre, unbedingt diesem letzteren Interesse den Vorzug und begibt sich für dasselbe freudig in Gefahr und Tod, s. Nägelsb. S. 328. Dagegen sind es nur vereinzelte und vorübergehende Stimmungen in welchen der Mensch von einem Schmerze überwältigt sich den Tod wünscht als das Ende seines Leides. So verlangt den Menelaos im heftigsten Schmerze über Agamemnons trauriges Ende selbst auch nach dem Tode (Od. IV, 539 f.); Odysseus, ohne Aussicht auf Heimkehr auf der Insel der Kalypso festgehalten, θανέειν ἱμείρεται (Od. I, 59. vgl. X, 497 f.), und im Angesichte seines Heimatlandes durch seiner Gefährten unvorsichtige Entfeßlung der Winde des Aiolos weit in die See zurückgetrieben geht er mit sich zu Rathe ob er sich nicht ins Meer stürzen solle (Od. X, 50.); bei Patroklos' Leiche sehnt Achilleus sich nach dem Tode (Il. XVIII, 98 ff.), und Antilochos fürchtet er möchte selbst Hand an sich legen (ib. 34.); aber derselbe Achilleus ist es auch der den berühmten Ausspruch thut daß er lieber Taglöhner wäre bei dem Niedrigsten und Aermsten der Menschen auf der Erde als König aller Todten (Od. XI, 488 ff.). Um solche Aeußerungen vollständig zu begreifen müßen wir uns die Vorstellungen der homerischen Welt über den Zustand nach dem Tode im Zusammenhange vergegenwärtigen. Aber auch hier wieder stoßen wir auf dieselbe Schwierigkeit die uns bei den Vorstellungen über das Wesen der Götter und über ihr Verhältniß zum Schicksal begegnet ist: in allen diesen außerhalb des Kreises der unmittelbaren Wahrnehmung liegenden Punkten ist der Willkür der Vorstellung und Imagination der weiteste Spielraum gelassen, neben der einen Anschauung findet sich — nur etwa in anderen Kreisen desselben Volkes — die entgegengesetzte, oder diese drängt sich im Lauf der Zeit neben jener ein und verdrängt sie wohl auch, das Gedicht aber, das weder Einer Zeit noch Einem Volkskreise seine jetzige Gestalt verdankt, zeigt uns diese verschiedenen und zum Theil sich ausschließenden Vorstellungsweisen unvermittelt neben einander, und die Aufgabe der Kritik ist es nun, das Zusammengehörige zu vereinigen, das Widerstreitende auszuscheiden, aber zugleich auch das positive Verhältniß des einen zum andern nachzuweisen, von dieser zu jener Vorstellung gleichsam eine Brücke zu schlagen. Machen wir hievon die Anwendung auf unsere specielle Frage so sehen wir einerseits wie innerhalb des Vorstellungskreises der homerischen Gedichte der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit von einem schwachen unscheinbaren Gräschen zu einem wenn auch noch schlanken und schüchternen, so doch keimevollen Bäumchen emporwächst, andererseits wie der natürlichen Anschauungsweise vom Schauplatze der Unterwelt sich eine künstliche, gelehrte wenn gleich nur mit kurzem Erfolge an die Seite drängt. Was das Erste betrifft so ist bei Homer das was die Persönlichkeit ausmacht der Leib, und daher heißt auch noch der Leichnam z. B. des Patroklos oder des Hektor: Patroklos und Hektor (Il. XXIII, 21. 45. 182. vgl. XXIV, 227.). Dagegen ist es nur ungenauer Ausdruck wenn die ψυχή mit dem Namen der Person bezeichnet und es dargestellt wird als

ob die ganze Person zum Hades gienge, wie z. B. Jl. XXII, 482 f.: *νῦν δὲ σὺ μὲν* (Hektor) *Ἀΐδαο δόμους-ἔρχεαι*; XXIII, 244.: *εἰσόκεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄϊδι κεύθωμαι.* Vom Leibe aber sieht der Mensch daß er verwest, daß er verbrannt wird; er kann daher nicht zweifeln daß mit dem Tode die Persönlichkeit untergeht und kann sich die Fortdauer von dieser nur so denken daß durch besondere Gnade der Götter der ganze Mensch mit seinem Leibe dem Loos des Todes entzogen wird, wie Menelaos, als Zeus' Eidam, lebendigen Leibs in das elysische Gefilde im Westen entrückt wird, wo der blondgelockte freundliche Rhadamanthys herrscht und alle Noth des Menschenlebens ein Ende hat (Od. IV, 561—569.). Zugleich aber zeigt die sinnliche Wahrnehmung auch dieß daß nach dem Tode etwas nicht mehr da ist was während des Lebens eine so große Rolle spielte und das Triebrad des ganzen Organismus zu sein schien: es ist dieß das Athmen, der Hauch, das Leben, die *ψυχή*, die man sich als etwas im Leibe Wohnendes, von ihm Eingeschlossenes dachte. Diese *ψυχή* ist zu wenig materiell, zu sehr luftartig als daß man sie verwunden und tödten könnte; und doch ist sie nicht mehr da, also — muß sie aus dem Leibe entwichen sein entweder durch den Mund (Jl. IX, 409.), wofür das Aushauchen Sterbender sprach, oder durch die Wunde (Jl. XIV, 518. vgl. XVI, 505.), durch welche ihr gleichsam ein Ausgang, eine Thüre, geöffnet wird. Also nur nicht mehr im Leibe ist die *ψυχή* vom Tode des Leibes an, außerhalb desselben kann sie aber um so eher fortbestehen weil sie ja auch zu Lebzeiten des Leibes mit diesem keineswegs so innig verbunden ist daß ihr Schicksal schlechthin von dem seinigen bedingt und abhängig wäre. An diesen Strohhalm nun hängt sich das Bewußtsein um sich vor dem gefürchteten Gedanken der völligen Vernichtung zu retten; es setzt das Mögliche als wirklich, es scheidet strenge zwischen dem Ergehen des Leibes im Tode und dem der *ψυχή*, es überläßt jenen dem augenfälligen Untergang, glaubt aber von dieser daß sie fortbestehe auch nachdem die Gemeinschaft mit jenem für immer (Jl. IX, 408.) aufgehoben ist. Diese Unterscheidung ist am schärfsten ausgesprochen in solchen Stellen wo die zu Aides gegangene *ψυχή* entgegengesetzt wird dem der Vernichtung anheimgefallenen wahren Ich, dem *αὐτός*, z. B. Jl. I, 3 f. V, 654. XVI, 855 ff. XXIII, 65 f. vgl. Od. X, 560. XI, 601 f. Getrennt vom Leibe ist aber die *ψυχή* unwesenhaft und leer; denn alles eigentlich Seelische, die *φρένες, κραδίη, ἦτορ, στῆθος*, wohl auch der *θυμός, νόος* und *μένος*, hat eine somatische Grundlage mit deren Untergang es selbst aufhört. *Φρένες* werden daher Jl. XXIII, 104 den Gestorbenen ausdrücklich abgesprochen, und daß Tiresias auch noch im Hades *φρένες* und *νόος* hat wird Od. X, 493—495. ausdrücklich als Ausnahme bezeichnet, bestätigt also die Regel. Mit dem Körper fehlt aber den Todten so gut als Alles; seitdem das Feuer ihr Fleisch und Bein verzehrt hat (Od. XI, 219 f.) haben sie weder an sich eine Consistenz noch sind sie faßbar (Jl. XXIII, 99 f. Od. XI, 206—208.); sie sind blose *εἴδωλα* (Od. XI, 476 &c.), *σκιαί* (Od. X, 495 &c.), *ἀμενηνὰ κάρηνα* (Od. XI, 29. 49 &c.), Traumbildern (Od. XI, 222.) oder dem Rauche (Jl. XXIII, 100.) vergleichbar; sie sind ohne Bewußtsein und Erinnerung, *ἀκήριοι* (Jl. XI, 392.), *ἀφραδέες* (Od. XI, 476.), so daß den Odysseus seine eigene Mutter nicht kennt (vgl. Od. XI, 153.); ihre Existenz ist ein dumpfes träumerisches Dahinleben. Aber diese Vorstellung von der Unkörperlichkeit und Bewußtlosigkeit der Gestorbenen wird nicht mit rechtem Ernste vollzogen und ohne Consequenz durchgeführt. Was die Unkörperlichkeit betrifft so zeigt sich auch hier wieder daß für das homerische Bewußtsein eine starke quantitative Unterscheidung die Stelle einer qualitativen vertritt:

ein Minimum von Körperlichkeit ist hier Unkörperlichkeit. Die Inconsequenz daß die Todten trotz ihrer Unkörperlichkeit (Schattenhaftigkeit) doch Stimme haben glaubt man dadurch verdeckt oder gar beseitigt daß man ihnen nur eine ganz schwache Stimme zuschreibt, ein klangloses Summen und Zischen, ein τρίζειν (Il. XXIII, 101. Od. XXIV, 5. vgl. Claudian. in Rufin. I, 126 f. tenuis stridor), eine κλαγγὴ οἰωνῶν ὥς (Od. XI, 605.), eine ἠχή (Od. XI, 633.). Weiter kann diese unleiblichen Wesen Odysseus mit dem Schwerte schrecken (Od. XI, 48 ff. 88 ff.), unterscheidet und erkennt die einzelnen Schatten (z. B. seine Mutter), Od. XI, 83 ff., ja Achilleus zeichnet sich noch jetzt εἶδός τε δέμας τε vor allen seinen Landsleuten aus (Od. XI, 469 f.) und spielt eine große Rolle unter den Todten (ib. 485.), was doch das Vorhandensein körperlicher Umrisse voraussetzt. Auch das ist eine Inconsequenz daß die Schatten Blut trinken können, was denn auf sie ungefähr dieselbe Wirkung hat wie der Genuß von Nektar auf die Menschen, daß sie nämlich vorübergehend belebt werden, auf einen Augenblick zu Körperlichkeit (Persönlichkeit) und damit auch zu Bewußtsein gelangen. Ebensowenig streng wie die Unkörperlichkeit wird auch die Bewußtlosigkeit der blosen ψυχή festgehalten. Es werden ihr vielmehr an mehreren Stellen Erinnerung und Empfindungen zugeschrieben. So heißt es Il. XIII, 415 f. von Asios, er werde eine Freude haben daß auch sein Mörder erschlagen sei und ihm nachfolge; Patroklos' Seele flieht aus den Gliedern und geht zum Hades ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ' ἀδροτῆτα καὶ ἥβην (Il. XVI, 855 ff. XXII, 361 ff.); Achilleus bittet den Patroklos nicht zu zürnen αἴκε πύθηαι εἰν Ἄϊδός περ ἐών, daß er den Hektor sich habe abkaufen lassen (Il. XXIV, 592 f.), und gelobt auch noch in der Behausung des Hades seines Freundes zu gedenken (Il. XXII, 390.); Aias grollt dem Odysseus auch nach dem Tode noch (Od. XI, 553 f.) und bleibt (nachdem er ihn in Folge des Bluttrinkens erkannt) zürnend und trotzig in der Ferne stehen (ib. 543 f.) und würdigt ihn auf seine Anrede keiner Antwort (ib. 563.). Nur Scherz ist es aber wenn Polydamas meint, der von ihm getroffene Achaier werde, gestützt auf die Lanze die ihn getödtet, in die Wohnung des Aides hinabgehn (Il. XIV, 456 f.). Sogar eine gesteigerte Erkenntniß zeigen die Schatten des Elpenor (Od. XI, 69 f.) und Patroklos (Il. XXIII, 80 f.) indem sie jener dem Odysseus, dieser dem Achilleus ihr künftiges Schicksal voraussagen. Diese Inconsequenzen alle zeigen aber wie mächtig der Hang ist von der Persönlichkeit mehr zu retten als ein bloses Schattenbild; es darf uns daher nicht überraschen in der zweiten, späteren Nekyia (Od. XXIV.) das was in der ersten (Od. XI.) Inconsequenz und Ausnahme war nunmehr als die Regel zu finden: dort werden die Freier von Hermes Psychopompos in die Unterwelt geleitet und unterhalten sich in derselben über die Vorgänge während ihres Lebens (V. 15—204.), sind also in vollkommenem Besitze von Bewußtsein, Gedächtniß und Sprache, was in der ersten Nekyia nur in Folge von Bluttrinken auf Augenblicke zurückgekehrt war. Von dieser zweiten Vorstellung aus war nur ein kleiner Schritt zu der weiteren welche das Leben durch den Tod eigentlich gar nicht unterbrechen läßt, gleichsam nur eine Wohnungsveränderung zugibt und nicht blos das Sein der Persönlichkeit sondern auch die Art ihrer Bethätigung und Aeußerung, ihre Wirksamkeit rettet. Dieß ist der Fall in dem ganz späten, vielleicht erst zur Zeit des Pisistratos eingeschobenen und in jeder Beziehung ungeschickten Abschnitt Od. XI, 568 ff., wonach Minos seine Richterthätigkeit unter den (processirenden) Todten noch fortsetzt, Orion noch die eherne Keule schwingt und über Berge jagt ꝛc. Hieher gehört dann auch die ideelle Nachwirkung des Lebens

auf der Erde welche durch das Vorkommen von Strafen in der Unterwelt bezeichnet ist. In der ursprünglichen homerischen Vorstellung ist unter den Todten kein Unterschied, alle sind gleich schattenhaft, Gute und Böse; auch im Leben ist unter den Menschen noch kein durchgreifender sittlicher Unterschied, es gibt keine habituell Gute oder Böse, überhaupt keine Gute und Böse sondern nur Frevler, und zu freveln kann jedem Menschen gleich sehr begegnen, dem ausgezeichnetsten sogar am leichtesten. Diese sittliche Gleichheit bringt es mit sich daß die Menschen auch nur Ein Loos trifft, nämlich der Tod; mit diesem ist alle Unvollkommenheit der menschlichen Natur hinreichend abgebüßt, das Sterbenmüßen an sich ist so traurig daß es einer weiteren Strafe gar nicht mehr bedarf, ja eine solche ungerecht wäre auch wenn sie möglich sein würde, was doch bei der Wesenlosigkeit der Gestorbenen nicht der Fall ist. Damit eine Strafe empfunden werden könnte müßte der Gestorbene mit Bewußtsein ausgestattet werden, und dieses wäre keine Strafe sondern eine Belohnung, wie das Beispiel des Tiresias zeigt. Eine Bestrafung in der Unterwelt für das im Leben verübte Unrecht hat sonach keinen Raum im homerischen Vorstellungskreise, und der Abschnitt wo die Strafen des Tantalos, Tityos und Sisyphos erzählt sind (Od. XI, 576–600.) stellt sich somit von selbst außerhalb desselben und gehört einer späteren Stufe des sittlichen Bewußtseins an. Jedoch von einer allgemeinen und consequenten Vergeltung ist auch hier noch keine Spur; nur einige wenige ausgezeichnete Frevler werden ausnahmsweise hier bestraft, solche deren schrankenlose Gier auch das Höchste und Heiligste anzufassen sich nicht gescheut hat (Tityos), deren Genußsucht auch durch die reichste Fülle des Gewährten nicht befriedigt worden ist (Tantalos), deren Klugheit und Betriebsamkeit durch ihre gierige Unermüdlichkeit ihnen selbst zur Pein ausgeschlagen hat (Sisyphos), also lauter Bilder der *ὕβρις* welche über die Schranken der Menschlichkeit hinausstrebt und welche durch ihre eigene Maßlosigkeit homöopathisch und symbolisch gestraft wird; s. Nitzsch zur Odyss. Thl. III. S. 332 f. Daß aber diese ganze Scene den homerischen Vorstellungen total widerspricht werden wir finden wenn wir

Zweitens die homerischen Vorstellungen über die Localität des Todtenreiches in Betracht ziehen. Die natürliche und nächstliegende Vorstellung hierüber ist daß die Gestorbenen im Innern der Erde sich befinden; denn in die Erde rinnt das Blut des Verwundeten, in die Erde legt man den Leib des Begrabenen, die Asche des Verbrannten, und in der Tiefe sucht der natürliche Instinct das Schauerliche, Düstere und Geheimnißvolle. Diese natürliche Vorstellungsweise ist denn auch die der Ilias. Diese gibt als Aufenthaltsort der *ψυχαί* der Gestorbenen einfach und allgemein das Innere der Erde an; *γαῖαν δύμεναι* (Il. VI, 19.), *χθόνα δύμεναι* (Il. VI, 411.), *ὑπὸ γαῖαν εἶναι* (Il. XVIII, 333.), *ὑπὸ κεύθεσι γαίης* (Il. XXII, 482.), *κατὰ χθονός* (Il. XXIII, 100.), *ὑπένερθε* (Il. III, 278.) 2c. wird daher von den Todten gesagt; hier ist die Behausung des Aides und der Persephone (z. B. Il. XXII, 482.), zu welcher man hinabgeht (Il. VI, 284. XIV, 457. XX, 294. XXII, 425 2c.), und Aides heißt daher *Ζεὺς καταχθόνιος* (Il. IX, 457.), *ἐνέροισιν ἀνάσσων* (Il. XV, 188.), *ἄναξ ἐνέρων*, der bei einer Erderschütterung fürchtet seine Wohnungen (*οἰκία*) möchten den Blicken der Götter und Menschen blosgestellt werden (Il. XX, 61 ff.). Vgl. Völcker homerische Geographie §. 72. S. 140 f. Von diesem Aufenthaltsorte unter der Oberfläche der Erde sagt uns die Ilias nur im Allgemeinen daß es *οἰκία σμερδαλέ', εὐρώεντα* seien, *τά τε στυγέουσι θεοί περ* (Il. XX, 65), wo *ζόφος ἠερόεις* (Il. XXI, 56.) herrscht, daher auch das Ganze

Ἔρεβος heißt (Jl. VIII, 368. IX, 572. XVI, 327.); auch kennt die Ilias im Todtenlande nur Einen Fluß, die Styx, bei der die Götter schwören (Jl. VIII, 369. XIV, 271 ff. XV, 37 f.). Vom Wohnorte der gestorbenen Menschen wird unterschieden das Gefängniß der besiegten Götter, der Tartaros, »so weit unter dem Ais wie über der Erd' ist der Himmel«, Jl. VIII, 13—16. 478—481. XIV, 204. vgl. Völcker S. 156—159. Diese unbestimmte populäre Vorstellung finden wir bedeutend erweitert und mit Gelehrsamkeit ausgeführt in den älteren Stücken der Odyssee. In dieser selbst sind nämlich wiederum zweierlei Vorstellungen zu unterscheiden, die der alten (oder ächten) und die der späteren (oder interpolirten) Theile, zu welchen letzteren Od. XI, 225—332. 568—626. mit Sicherheit zu rechnen ist. Die Darstellungen der alten Theile lassen sich mit den Angaben der Ilias vereinigen und als Ausmalung derselben auffassen; die späteren, neueren Theile beruhen auf einer wesentlich verschiedenen Grundanschauung. Wenn in der Ilias das Todtenland nur überhaupt als finster bezeichnet wird so wird dieß in den älteren Stücken der Odyssee dahin specificirt daß hier keine Sonne scheine, die Strahlen derselben hieher nicht dringen (Od. XI, 93. 223. XII, 382. vgl. XI, 498. 619.); wenn in der Ilias das Todtenreich nur allgemein unter die Erde gesetzt wird und die ψυχαί von jedem beliebigen Punkte aus unmittelbar in dasselbe gelangen, so treffen wir in den ächten Theilen der Odyssee eine ausgebildete Vorstellung über einen Haupteingang in jenes Reich. Dieser Eingang ist erstens im Westen; denn hier wo die Sonne untergeht denkt man sich das Reich der Nacht und Finsterniß, des Todes. Zweitens ist er jenseits des die Erde von Süd nach Nord rings umströmenden Okeanos; denn Odysseus muß um zu ihm zu gelangen δι' Ὠκεάνοιο περᾶν (Od. X, 508.) und stellt sich beim Opfern so auf, daß er dem Erebos den Rücken, dem Okeanos aber das Gesicht zuwendet (ib. 528 f.), der Okeanos ist also östlich von ihm (s. Völcker S. 144. Nitzsch III. S. 154 f. 172 f.). Wie aber der Eingang selbst zu denken sei, ob als Schlund, Kluft u. dergl., darüber findet sich in der Odyssee keine Angabe; nur so viel ist gewiß daß Odysseus nachdem er am Hain der Persephone gelandet nicht in der Unterwelt selbst sich befindet, wie Völcker meint, sondern erst am Eingange derselben. Denn wäre er bereits im Todtenreiche so dürfte er nur zuschreiten, nur die Augen aufmachen, um Alles zu sehen, so könnte er den Tiresias, seine Mutter, den Achilleus rc. selbst aufsuchen, so hätte er nicht nöthig eine Grube zu graben und die Todten zu sich herauf zu citiren; sein ganzes Verfahren beweist daß er außerhalb des Todtenreiches an dessen Eingang steht. Dieß ist ausdrücklich ausgesprochen XI, 150., wo die ψυχή des Tiresias von Odysseus weg ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω (sie, und somit auch Odysseus, war also zuvor nicht darin). Daß es wiederholt heißt er habe sich im Hause des Aides befunden (Od. X, 512. 564. XI, 475. XII, 21.) kann hiebei nicht irre machen; es ist nur ein allgemeiner, ungenauer Ausdruck, denn den Aides bekommt er ja doch nicht zu sehen. Vielmehr kommen die Schatten zu ihm herauf: ὑπὲξ Ἐρέβευς (XI, 37. vgl. 564.), wiewohl er selbst schon in einer gewissen Tiefe, am Anfange, Eingange der Unterwelt, sich befindet, daher ihm ein κατελθέμεν (XI, 475.), ein ἔρχεσθαι ὑπὸ ζόφον (B. 57. 155.) zugeschrieben wird. In diesen Vorstellungskreis gehört auch der Schluß der Ilias, wo die ψυχή des Patroklos einerseits in die Erde verschwindet (κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς ᾤχετο τετριγυῖα, Jl. XXIII, 100 f.), andererseits über den Strom, den Okeanos, muß um in das Todtenreich zu gelangen (ib. 73.); der Wohnort der Todten ist somit auch hier unter der Erde, und der förmliche Eingang jenseits des

Okeanos. **Dagegen in den unächten Bestandtheilen der ersten Nekyia (Od. XI.) ist das Todtenreich ein Gebiet auf der Oberfläche, ein Land mit Seen (V. 583.), Bergen (V. 574. 596 f.), Bäumen** (V. 588.), Wind und Wolken (V. 592.), während in den ächten nur die Asphodeloswiese genannt wird, über welche die Schatten hinschreiten und welche wohl gleichfalls unterirdisch zu denken ist (Od. XI, 538. vgl. 573. XXIV, 14. vgl. Nitzsch III. S. 296 f.). In letzteren sieht Odysseus nur was zu ihm herankommt, in den unächten aber überblickt er ohne Weiteres die ganze Unterwelt oder ist vom Einen zum Andern gehend gedacht, von Minos zu Orion, zu Tityos &c., während er in den früheren Stücken sich nicht von der Stelle bewegt. Auch damit kommt jene Vorstellung in Widerspruch, daß das Reich der Todten finster, von keiner Sonne beschienen ist; denn dann konnte Odysseus nicht so den ganzen Schauplatz überblicken, wie es der Fall war wenn dasselbe auf der Oberfläche sich befand. Hiemit contrastirt aber wiederum der Schluß der Odyssee, wo die Freier auf dem Wege zum Todtenreich am Okeanos, leukadischen Felsen, am Sonnenthor, beim Volk der Träume vorbeikommen und endlich an ihrem Ziele, der Asphodeloswiese, als dem Wohnplatz der ψυχαί, anlangen (Od. XXIV, 11—14.), was dann V. 204. identificirt wird mit Ἀίδαο δόμοις ὑπὸ κεύθεσι γαίης. Diese Vorstellung erweist sich als die späteste dadurch daß einmal der Okeanos zu einer blosen (und nicht einmal entfernten) Station herabgesetzt ist, sodann durch die neuhinzugekommene Allegorie vom δῆμος Ὀνείρων. Auch dadurch ist die Stelle bemerkenswerth daß keine Rücksicht darauf genommen ist daß die Leiber der Freier noch nicht beerdigt sind (V. 186.), was auch Od. XI, 398 f. 405 f. XXIV, 109. vorkommt, während Patroklos' ψυχή nicht über den Okeanos kann bis sein Leib bestattet ist (Il. XXIII, 71—74.) und Elpenor's ψυχή wenigstens am Eingange der Unterwelt sich umhertreibt, noch Körperlichkeit an sich hat und daher den Odysseus flehentlich um Bestattung bittet (Od. XI, 51 ff.). Ἄκλαυτος, ἄθαπτος zu sterben ist ein Unglück (vgl. Od. XI, 54. 72.); es ziemt sich die Todten zu beweinen und zum Zeichen der Trauer das Haar zu scheeren (Od. IV, 197 f.); sonst sind sie freilich bald aus dem Gedächtniß der Menschen verschwunden (Il. XXII, 389.).

Außer dieser Ausbildung welche die Vorstellungen vom Schauplatze des Todtenreiches in ihr gefunden haben ist der Odyssee auch noch dieß eigenthümlich daß in ihr Anfänge der späteren Sitte der Todtenopfer und Todtencitation vorhanden sind. Das Ritual der Todtenopfer ist Od. X. XI. im Wesentlichen schon ganz so wie es später gebräuchlich war: Darbringen dunkelfarbiger, unfruchtbarer Thiere, Spenden von Honigtrank, Wein &c. Dieß macht die Stelle verdächtig; denn ein solches Ritual erklärt sich nur aus der Vorstellung daß die Todten Mächte seien welche auf das Menschenleben Einfluß üben, deren Gunst man sich daher erwerben müße. Nun hat aber diese Vorstellung im homerischen Gedankenkreise gar keinen Raum, denn hier sind die Todten nicht divi Manes, sondern unglückliche, wesenlose Schatten. Auch Odysseus will ihnen nicht eine Huldigung darbringen, sondern sie sind ihm nur Mittel um etwas über sein Schicksal zu erfahren und dienen ihm zu Befriedigung seiner Neugierde. Um so auffallender ist es daß ihm ein rituelles Verfahren zugeschrieben wird das auf ganz anderen Voraussetzungen beruht, daß das einmalige für einen bestimmten persönlichen Zweck unternommene Opfer gerade eben so ausgeführt wird wie das spätere regelmäßige, als Sühnungsmittel dargebrachte. Auch die Todtencitation der Odyssee weicht in wesentlichen Punkten von der späteren Nekromantie und Psychagogie ab. Die Vorstellung von der Möglichkeit der Wiederkehr Gestorbener

ist bei Homer noch nicht vorhanden; sie wird ausdrücklich verneint Il. IX, 408., und implicite liegt dieselbe Verneinung darin daß Odysseus um die Todten zu befragen zu ihnen selbst sich begeben muß; er kann sie nicht zu sich her citiren. Die Erscheinung des Patroklos ist gleichfalls nur eine Bestätigung jener Unmöglichkeit; denn einmal ist er noch gar nicht in der Unterwelt, sodann kommt die ψυχή nicht in Folge einer magischen Beschwörung, einer Vorladung, sondern sie drängt sich vielmehr von selbst auf. Andererseits liegt aber doch in Odysseus' Befragen der Todten ein wenn auch schüchterner Anfang von Psychagogie, und das Local hat vielleicht eben darum so viel Unbestimmtes, die Scene so viel Undeutliches weil die ganze Stelle zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen schwankt, zwischen den zwei Arten von Todtenbefragung: dadurch daß man sich zu ihnen in die Unterwelt begibt und dadurch daß man sie mittelst Opfern &c. auf die Oberwelt citirt. Und so könnte es der Fall sein daß auch die älteren Abschnitte der ersten Nekyia einer verhältnißmäßig späten Zeit angehörten, wobei dann wieder zweierlei möglich wäre, daß nämlich die übrige Odyssee diese Entstehungszeit theilte, oder daß jene Abschnitte jünger wären als diese.

Einladung.

Das Königliche Gymnasium zu Stuttgart wird den 27. September das Geburts-Fest Seiner Majestät des Königs durch einen Vortrag des Professors Kern über

die Lehren welche die alte Geschichte für die Gestaltung der Gegenwart gibt,

so wie durch die Vertheilung der Preise feierlich begehen, wozu der Unterzeichnete, im Namen des Rectors und der sämmtlichen Lehrer, die Gönner und Freunde der Anstalt hochachtungsvoll einladet.

Stuttgart, im September 1848.

Dr. Teuffel.

Am 21. November 1847 starb Professor Alb. Schott, ordentlicher Lehrer der deutschen Sprache und Litteratur am oberen Gymnasium. — Durch höchste Entschließung vom 12. Januar 1848 wurde die Fachlehrstelle für englische Sprache Herren Gantter übertragen. — Am oberen Gymnasium trat am 3. Mai 1848 Dr. W. B. Mönnich die Professur für deutsche Sprache und Litteratur an, welche Lehrstelle demselben durch höchste Entschließung vom 2. Febr. 1848 übertragen worden war.

Das obere Gymnasium besuchten im Winterhalbjahr 199 Schüler, im Sommerhalbjahr 177. — Die Schülerzahl des mittleren und unteren Gymnasiums betrug im Winter 399, im Sommer 388.

Von den Jünglingen, welche diesen Herbst die Hochschule beziehen, werden den 26. Septbr., Nachmittags 2 Uhr, zum Abschied reden:

Oscar Jäger, von Stuttgart, über Schiller's Tell.

Heinrich Wagner, von Stuttgart, über die Antigone des Sophokles.



Cavaliere Ennio Quirino Visconti
Membro dell' Istituto di Francia.

Cecchini incise